المكتبة الفلسفية

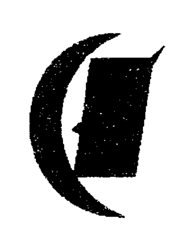
كتاب
شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد الهمذاني
الأسدابادي
(ت ٤١٥ هـ)

تحقيق
الدكتور/ أحمد عبد الرحيم السايح
المستشار توفيق علي وهبة

المجلّد الأوّل

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية



مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة

البريد الالكترونى :

Alsakafa_aldinaya@hotmail.com

هاتف: +2025922620

فاكس: 2025936277 +

فهرست الهيئة المصرية العامة

لدار الكتب والوثائق القومية :

كتاب شرح الاصول الخمسة

تاليف: لقاضى القضاة / عبد الجبار بن احمد الهمذانى

ط-1 القاهرة :مكتبة الثقافة الدينية 2014

عدد الصفحات :

1-علم الكلام

2- الفلسفة الاسلامية

ا-السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق ، ظابط)

ب- وهبة ، توفيق على (محقق ، ظابط مشارك)

ج- العنوان

رقم الايداع : 2014/23852

الترقيم الدولي: 978-977-341-632-4

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، الذى دعا الناس إلى العلم والتعلم، وقال فى كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

والصلاة والسلام على الرسول الصادق الأمين، الذى علم الأمة، وبين للإنسانية طريق الرشاد، وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه أجمعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين . . .

أما بعد . . .

فإن علماء الأمة الإسلامية - انطلاقًا من دعوة القرآن إلى العلم - تعلموا: وبحثوا، وصنفوا، وتركوا لأجيال الأمة مصنفات هى ذخائر حية.

ومن أبرز الذخائر ما جاء فى علم الكلام، الذى برز فيه العلماء فى وقت اشتدت الحاجة إليه، حين كانت المناظرات، ومجالس العلم، مع أصحاب الملل والنحل.

والتقليل من شأن علم الكلام فى اى وقت، دليل عجز، وجهل، وتعصب، لأن احترام علوم نبغ فيها علماء الأمة وفى وقت الازدهار الحضارى، والفكرى، والعقلى لمن الحياة.

واحترام علماء الأمة وأئمة هذه العلوم، ضرورة حياتية، لا يقدرها إلا الأحياء الذين يريدون لمجتمعاتهم الحركة والحياة.

وقد نختلف مع هؤلاء العلماء فى بعض ما ذهبوا إليه، ولكن ليس معنى ذلك أن ننكر جهودهم واجتهاداتهم ودورهم.

وقد يكون المنكرون لعلم الكلام، ولعلمائه على صواب فيما يذهبون إليه فى بعض القضايا، ولكن ليس من الكياسة أن يظل هؤلاء يرددون ليل

نهار، هذا الإنكار ويصبحون ويمسون، وليس لهم إلا مواجهة علم الكلام، وهم أعجز من أن ينالوا منه.

إن الذين يبحثون في نقد قضايا علم الكلام. هم فى الحقيقة يعلمون على نشر علم الكلام وكتبه من حيث لا يدرون.

ولذلك نجد كثيراً من الباحثين والدارسين فى الجامعات يجهدون أنفسهم فى الحصول على كتب علم الكلام القديمة، وأصبح لهذه الكتب - فى ظل تطورات فكرية لها - سوق رائجة.

وقد يكون واضحًا أن تواجد الكتب، ونقد العلماء معلم من معالم الصحة والعافية فى الأمة، ما لم يتحول إلى معول هدم، كما هو الحال عند أصحاب المذاهب المبتدعة التى أفرخها شياطين الإنس لتنال من كل العلماء ومن كل العلوم، ولا ترضى إلا بمذاهبها هى، وبعلمائها هى.

ومن الغريب الذى يدلك على جهل هؤلاء: أن هؤلاء الجهال، يصور لهم جهلهم: أنهم على حق، وأن ما عداهم من المسلمين، ومن مذاهب الأمة، على غير ذلك.

وهذه ظاهرة هدم تسير إلى ما ينبغى هدم تشير إلى ما ينبغى على علماء الأمة من مواجهة لهذه الأفكار الظلامية الجامدة، التى ما جاءت إلا لتؤخر مسيرة الأمة، وتشيع فى مجتمعات المسلمين والإنسانية البلبلة، والقلق، والاضطراب، والفوضى.

ومما يلاحظ: أن بعض كتب التراث حين تحقق وتطبع تتعرض للمسخ والحذف، لما قد يكون فيها من مواد لا يرضاها المتنطعون.

وقد ذكر لى عالم جليل من علماء النشر، ما يحدث لبعض الكتب المحققة، حيث لا يصرح بطبعها ونشرها إلا إذا تم حذف ما يتصل بعلم الكلام، والتصرف، والصوفية.

وهذا يمثل خطورة ضارة بالتراث الإسلامى الأصيل، وتلك كارثة لا يمكن قبولها، إلا عند تلك الصفة لأنهم لا يحسون، ولا يشعرون، ولا يفهمون، ولا يدركون.

ويوم أن كانت الأمة الإسلامية تدرك هذه القيم علم الكلام، كأن لها شأنها واعتبارها، إلا أن الأمة عاشت ألوانًا من الصراع حال دون وحدتها بصورة فاعلة وبانية، مما كان سببًا فى أن تعدو عليها أمم تتربص بها، تريد الهيمنة عليها، ومنعها من أن تظل قوة تعلى كلمة الحق فى دنيا الناس.

وتمثلت بعض ألوان الصراع فى التعصب المذهبى الذى فرق المسلمين إلى طوائف على الرغم من وحدة الأصول بين المذاهب الكلامية والفقهية، وأن الاختلاف بينها اختلاف فى مسائل فرعية، وقضايا جزئية.

وهو اختلاف لا ينبغى أن تتمحض عنه خصومات وصراعات، ولأنه فى جوهره مظهر من مظاهر الحرية الفكرية فى الإسلام، وآية من آيات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

وقد يكون واضحًا أن الأمة الإسلامية - وإن اختلفت فيها المدارس الفكرية - تملك أسسًا مشترك نستطيع بها أن تطمع شتاتها، وتوحد كلمتها فهى أمة واحدة، ذات دين واحد، وكتاب واحد، ورسول واحد.

هذه الأصول الثابتة التى تشترك فيها الأمة، فإذا أدركتها جيدًا، والتزمت بمقتضياتها، فإن ذلك يجعل منها أمة واحدة، تلتقى على وحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة القيادة، ووحدة العقيدة.

فالخلاف حول أوائل المقالات أو المعارف الكلامية، يجرى حول معارف إسلامية، تبلور كثيرًا من الحقائق، وتصقل العقول والأفهام، وتحدث باحتكاكها، وميضًا يكشف سبل البحث، وطرائف الاستدلال، تلك هى مذاهب الإسلام الكلامية، وهى فى باطنها تشير إلى الوحدة لا إلى الفرقة، وتنبئ عن الاجتماع، لا عن التشتت.

فلم يكن الاختلاف فى وحدانية الله تعالى، وشهادة أن محمد رسول الله ﷺ، ولا فى أن القرآن نزل من عند الله العلى القدير، وأنه معجزة النبى الكبرى، ولا فى أنه يروى بطريق متواتر، نقلته الأجيال الإسلامية كلها جيلا بعد جيل ولا فى أصول الفرائض كالصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم، ولا فى طريق أداء هذه التكليفات..

وبعبارة عامة: لم يكن الخلاف فى ركن من أركان الإسلام، ولا فى أمر علم من الدين بالضرورة، كتحريم الخمر، والخترير، وأكل الميتة، والقواعد العامة للميراث.. وإنما الاختلاف فى أمور لا تمس الأركان، ولا الأصول العامة.

إن هذه الخلافات فى جوهرها تنبئ عن معنى الوفاق، فهى ترتبط بأصل واحد وهو الكتاب والسنة.

ومدارس الفكر المختلفة داخل الإسلام، شيء طبعى، مرغوب فيه، ليس منه بد، ما دام الإسلام دينًا حيًا لأحياء، لكى يزدادوا حياة.

والإسلام نفسه شحنة هائلة من النشاط العقلى، تأبى أن يتحول المسلمون إلى مجرد نسخ متطابقة، تتكرر باستمرار، بلا اختلاف، من عقل واحد، أيا كان هذا العقل، حتى لا يهلك المسلمون من الإجداب، والرتابة، والركود، والشعور بالقدم..

وليس يرضى الإسلام أن تلد الأمهات المسلمات إمعات مكررة معتمة، وإنما يرضيه ويعليه إنجاب العقول اليقظة النشطة..

وبكل تأكيد ستظل المذاهب الكلامية، ومدارس الفكر فى الإسلام، توجد ما بقى للمسلمين حاجة إلى التعبير عن تراثهم العقلى، والروحى، وإلى استدامة الصلة بين أصول دينهم، وبين واقع الحياة.

وليس من مصلحة الإسلام والمسلمين كبت النشاط العقلى والروحى داخل الإسلام، لأن من أجل ما يقدمه المسلم لدينه: أن يفكر فيه ويشعر به.

والإسلام يضعف، ويصبح تراثًا جامدًا إذا لم يفكر فيه ويشعر به العلماء العاملون الناصحون لأمتهم ولدينهم.

إذن لا بد أن نعى دور العقل الإسلامى، ومن أوضح سمات القرآن الكريم التى لفتت نظر الباحثين، هى الإشارة بالعقل، وتوجيه النظر إلى استخدامه، فيما يفيد، وينفع، فدعا القرآن بطريق مباشر وغير مباشر، إلى تقدير العقل والرجوع إليه، فيما اختص به من تفكير.

ويحرص القرآن على تأكيد هذا المعنى، حتى إنه ليكرر هذا فى الدعوة بشكل يلفت النظر، ويثير الاهتمام من التفكر، والنظر، والتدبر، والحكمة، والتذكر، والعلم، والفقه، والرشد، والبصر.. إلى غير ذلك من الألفاظ التى تدور حول الوظائف العقلية على اختلاف معانيها، وخصائصها، وظلالها، مما يعتبر إيحاءات قوية، بدور العقل وأهميته.

والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا فى مقام التعظيم، والتنبيه إلى وجوب العمل به، ولا تأتى الإشارة إليه عارضة، ولا مقتضية فى سياق الآية، بل هى تأتى فى كل موضع من مواضعها، مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة.

ولا يأتى الإشارة إلى العقل بمعنى واحد من معانيه، بل هى تشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها، وتتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص فى مواطن الخطاب ومناسباته.

فلا ينحصر خطاب العقل منها فى العقل الوازع، ولا فى العقل المدرك، ولا فى العقل الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح، بل يضم الخطاب فى الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنسانى من خاصة أو وظيفة..

ومن خصائص العقل أنه ملكة الإدراك التى يناط بها الفهم والتصور.

ومن خصائص العقل أيضًا أنه يتأمل فيما يدركه ويقلبه على وجوهه، ويستخرج منه بواطنه وأسراره، ويبنى عليها نتائجه وأحكامه، وهذه الخصائص فى جملتها تجمعها ملكة (الحكيم).

ومن أعلم خصائص العقل الإنسانى (الرشد) وهو مقابل لتمام التكوين فى العقل الرشيد.

وفريضة التفكير فى القرآن الكريم تشمل العقل الإنسانى بكل ما احتواه من هذه الوظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها، لأن الكتاب الذى ميز الإنسان بخاصة التكليف هو الكتاب الذى امتلأ بخطاب العقل بكل ملكة من ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعلقون.

والعقل الذى يخاطبه الإسلام هو العقل الذى يدرك الحقائق، ويوازن بين الأضداد، ويتبصر ويتدبر، فالإسلام هو الدين الذى أعلى من شأن العقل وعده أداة صالحة لتعرف الحقائق، وفى رأسها الإيمان بالله وقدرته، ووحدانيته، وهو الدين الذى طب من الإنسان، أن ينطلق إلى الإيمان من الدليل والبرهان.

ولذلك دعا إلى إعمال والتفكير به، وذم الذين يهملون عقولهم ويعطلون نعمة الله فيهم، ويلوذون بتبعية أو تقليد، من غير تفكير ولا نظر. وإنك لتجد ذلك واضحًا فى الأمور التالية:

أولاً: لقد طلب القرآن الكريم من الإنسان أن يفك فيما يدعى إليه، إما منفردًا بنفسه، وإما مجتمعًا مع أناس آخرين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (سبأ: ٤٦).

ثانيًا: لقد امتدح القرآن الكريم المفكرين ووصفهم بأنهم هم أرباب العقول، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي

الألباب ﴿١٩٠﴾ الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾ (آل عمران ١٩٠، ١٩١).

ثالثا: لقد عد القرآن الكريم الذين لا يفكرون فيما يتلقى إليهم ولا يعملون فيه عقولهم، عدهم كالبهائم، قال تعالى: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ (البقرة: ١٧١) وقال تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ (الأعراف: ١٧٩).

رابعًا: لقد ذم القرآن الكريم التقليد الأعمى، وهو أن تتبع غيرك من غير وعى، ولا تفكير، فقال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾ (البقرة: ١٧٠).

خامسًا: لقد نهى القرآن الكريم الإنسان أن يتب شيئا ويؤمن به، من غير أن يكون له على صحته دليل ساطع، وبرهان مقنع، يصل إلى درجة العلم واليقين، قال الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ (الإسراء: ٣٦).

ولما كان العقل له فى الإسلام هذه العناية الفائقة من التقدير، فقد اتخذ الإسلام منهجًا فريدًا فى تحريره، ليظل العقل عاقلاً، والفكر راشدًا، وهذه المنهج يقوم على دعامتين أساسيتين، من شأنهما حراسة العقل، وترشيد الفكر.

وأول دعائم المنهج الإسلامى فى تحرير العقل، هو تحرير الإنسان من أغلال الحجر العقلى، وسيطرة التبعية العمياء، حتى يقوم العقل على حرية الفكر، واستقلال الإرادة، ليكمل بذلك العقل، ويستقيم التفكير.

الدعامة الثانية فى المنهج الإسلامى، هى تحرير الإنسان من أصفاد الجهل

وظلمـته، لأن الجـهل يقتل من واهب الفكر، والـنظر، ويطفئ نور القلوب، ويعمى البصائر، ويميت عناصر الحياة والقوة فى الأفراد والجماعات، والأمم، ويفسد على الناس مناهج الاستقامة.

فالمنهـج العقلى كتـيار فكرى، ومنهـج عقلى، كان لا بد مـن ظهوره، وذلك لمجابهـة التحـديات الفكرية التى لاقاها الإسـلام عندما امتـد سلطانه، وعندما اشتد الصراع الفكرى بيـنه وبين أصحاب الأديان الأخرى، من يهود، ونصارى، ومانويين، وزرادشتيين، وصابئه، ودهريين.

لقد فتح الإسـلام كقوة سيـاسية أرض الديانات القديمـة، وأثبت كيانه فيها، إلا أن الإسلام كتصور روحى خاص استمر يناضل فكريًا أهل الأديان، والعقائد المختلفة، لمدة طويلة.

اشتبك خلالها المخلصون - أصحاب العقليات - فى حرب ضروس مع أصحـاب الأهواء والبدع من الرنادقة والدهرية، والمشـبهة، والحلوليـة، مثلوا فيـها معارضـة فكرية قوية، صانـوا فيها البناء الـروحى والفكرى للإسلام من خطر تلك الآراء التى أرادت أن تشوه صفاء العقيدة الإسلامية.

والأمة الإسلامية فى (عقلانـيتها) التى انطلقت دعوة القرآن، لم ترفض الوحى، ولم تتنكر للنص المأثور، وأيضًـا فهى لم تقف لتتعـبد بالنص المأثور دون وعى، وإنما وازنت بين العقـل والنقل، ووقفت بين الحكمة والشـريعة، وحكمت العـقل، ولجـأت إلى الـتأويـل عندمـا لاح التـعـارض بين ظواهر النصوص، وبين براهين العقل.

فليس من مصلحة المسلم ترك الضحـالة، والمحاكاة، والرتابة، والآلية، تطمر أعماقه، وتأكل إرادته.

ولا بد أن ندرك أن الخلاف، والاخـتلاف ضرورى، لأن ورود المتـشابه فى القـرآن الكريم كمـا فى قوله تعـالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧) كان سببًا فى اختلاف العلماء، فى مواضع المتشابهات من القرآن الكريم، وحاول كثيرون من ذوى الأفهام تأويله، والوصول إلى إدراك حقيقة معناه، فاختلفوا فى التأويل اختلافًا بينًا. لأنهم لم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل: فجمعوا الآيات التى قد يظهر بينها خلاف، وسلطوا عليها عقولهم، فأداهم النظر فى كل مسألة إلى رأس وصلوا إليه، عمدوا إلى الآيات التى يظهر لهم أنها تخالف الأولى، فأولوها فكان التأويل طريقًا من طرق النظر العقلى.

وطبيعى أن هذا المنحنى فى التأويل، وإعطاء العقل حريته فى البحث والنظر يستلزم تعدد المذاهب.

ويقول ابن خلدون: (إنه توجد فى القرآن آيات متشابه يلتبس معناها على القارئ، ولذلك نشأ خلاف فى تفاصيل العقائد، أكثر مثارها من الآيات المتشابه، فدعا ذلك إلى الخصام، والتناظر، والاستدلال بالعقل.

فالعلماء لم يختلفوا على تنزيل القرآن، وإنما اختلفوا على تأويله، أى أنهم - كما يقول الزمخشرى - متفقون على نصه، ولكنهم مختلفون فى تفسيره.

فالقرآن فيه محكم ومتشابه، ولو كان القرآن كله محكمًا لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجونه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولارتكنوا إلى طريقة التقليد.

إن وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط، ويكدوا فى معرفة الحق خواطرهم، وإتعابهم القرائح فى استخراج معانيه، وما فى رد الآيات المتشابه إلى المحكم من الفوائد الجليلة، ونيل الدرجات عند الله" .

ويعلق الدكتور أحمد محمود صبحى على ما ذكره الزمخشرى فيقول:
وهكذا ألمح الزمخشرى إلى عامل من أهم عوامل ازدهار الحضارة الإسلامية عقب قيام الإسلام إذ ألزم المسلمين بما غمض من معانى آياته وبمحكه ومتشابهة: البحث، والنظر، والتفكير، والاستنباط.

ولو كان سهل المأخذ، يسير الفهم، لكانت السطحية التى تعزى بالتقليد والجمود، فالاختلاف قرين حرية الرأى والتفكير.

والتأويل - كمهج عقلى يقصد منه إبعاد التصورات التى لا تليق بالألوهية وكوسيلة للتقريب، والتوفيق بين العقائد الدينية التى تثبت بالوحى وبمقتضيات العقل، ظاهرة دينية.

والتأويل كنهج عقلى يرتبط تاريخيًا بالمعتزلة الذين أيقنوا من أن إبعاد التصورات والصفات والأحوال التى لا تتفق وطبيعة الألوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازيًا.

فقد وجدوا فى القرآن الكريم، والحديث النبوى نصوصًا إذا ما أخذت حرفيًا، أدت إلى التشبيه والتجسيم وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، وإذا ثبت عندهم بالدليل العقلى أن الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة، قالوا، لا بد من صرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرة الحرفية إلى معان أهرى مجازية لئلا يكون ذلك سببًا فى الطعن فى هذه النصوص.

واستعانوا فى هذه السبل الوعرة والشاقة، بالقرآن أن نفسه فى آيات أخر، وبلغة القرآن يجدون فيها ما يساعدهم فى تقرير المعانى التى يرونها.

والباحث فى كتب التفاسير والفرق: يجد أن المعتزلة لم يأتوا بما أتوا به من صرف آيات الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخر مجازية من أفراغ، وإنما مهد لهم رجال من السلف - عاشوا فى القرن الأول الهجرى

- أمثال (مجاهد المكى) وعطية الكوفى أو العونى، وغيرهما من رجال السلف.

فقد قامت بمحاولات فكرية لتفسير المتشابهات تفسيرًا مجازيًا له مبرراته فى اشتقاقات اللغة العربية وأصولها.

يروى عن مجاهد المكى المحدث والمفسر المشهور: أن كان من أوائل من قرأ الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) من غير توقف، فاتحا بذلك باب التأويل لمن جاء بعده.

أما المعتزلة فقد جاهدوا من أجل جعل التأويل المجازى منهجًا منسقا لأنهم أدركوا - كما أدرك غيرهم من علماء الكلام فى الأديان الأخرى - أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه كفكرة، إلا إذا صرفت الصفات الخبرية الواردة فى المتشابهات، عن ظواهرها إلى معان أخرى مجازية مستساغة، من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها.

ويذكر العلماء: أنه رغم ما فى التأويل الاعتزالى أحيانًا من تعسف وإفراط، ومحاولات لجعل النص القرآنى دليلاً على صحة آرائهم الدينية، والمذهبية التى آمنوا بها، إلا أن العمل الذى بدءوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة.

وقد أخذ به - مع تعديلات وإضافات - عامة المسلمين من شيعة وأهل سنة، ما تريدية وأشاعرة، وفى ذلك يقول الإمام الرازى: جمع فرق الإسلام يقرون بأنه لا بد من التأويل فى بعض ظواهر القرآن والأخبار.

والباحث فى أعماق التراث الإسلامى الأول، يجد أن مشكلة التشبيه ظهرت فى الفكر، فى نهاية القرن الأول الهجرى، وسبب ظهور المشكلة يعود إلى سبب داخلى، ومن ذات الإسلام نفسه، لوجود مجموعات من الآيات والأحاديث تضيف إليه تعالى، صفات خبرية، تشير إذا فسرت حرفيا إلى

التشبيه والتجسيم، وما يكون ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، والآيات والأحاديث التى ورد فيها ذكر الصفات الخبرية مثل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ٦٤)، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥)، ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: ٦٧).

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم: ٤٢)، ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (القيامة: ٢٩، ٣٠).

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ (الرحمن ٢٦، ٢٧) و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) و﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (القمر: ١٤) و﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ٣٩)، ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨)، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) و﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤) و﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٧).

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢) و﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ (البقرة: ٢١٠).

وقال الرسول ﷺ: "إذا كان الثلث الأخير من الليل نزل ربنا إلى السماء الدنيا فيقول: هل من داع فأستجيب له، هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له".

ويذكر العلماء أنه: بعد ظهور الإمامين أبى الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) وأبى منصور الماتريدى السمرقندى (ت٣٣١هـ) أخذ المتكلمة من أشاعرة وما تريدية، بالتأويلات المجازية، متبعين فى ذلك الأسلوب الذى بدأه المعتزلة من قبل.

لقد كان هناك المشبهة والمجسمة الذين يثبتون كل ما جاء فى القرآن الكريم من فوقيه، وتحتيه، واستواء على العرش، ووجه، ويد، ومحبة،

وبغض، وما جاء في السنة من ذلك أيضًا من غير تأويل وبالظاهر الحرفى، ممن تمسكوا بإثبات الظاهر، فصاروا يتهمون من قبل الأشاعرة بالتشبيه والتجسيم ومن هؤلاء أبو الحسن الزاغونى، والقاضى محمد بن الحسين أبو يعلى، وأبو عامر القرشى الذى اشتهر عنه وهو يفسر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم: ٤٢) أراد أن يدفع - بجيمه بالغة - التفسير المجازى فضرب على ساقه وقال: (ساق حقيقة شبيهة تماما بهذه، وأشار إلى ساقه).

وسبب انتشار دعوة كهذه قصور كثير من الناس عن تفسير متشابهات القرآن وتمييز وجوه أمثالها ومجازاتها الرائعة عند العرب، لذا تصدى لهؤلاء وأمثالهم فى القرن السادس الهجرى الإمام الفقيه الحنبلى الخطيب ابن الجوزى، فصنف فى الرد عليهم رسالته الموسومة (دفع شبهة التشبيه)[١].

ويقول فيها: رأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصلح، فصنفوا. كتابًا شانوا به المذهب، رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على. مقتضى الحس، فسمعوا أن الله آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجهين زائد على الذات، وفما، ولهوات، وأضراسًا، وأضواء لوجهه، ويدين، وإصبعين، وكفًا، وخنصراً، وإبهامًا، وصدرًا، وفخذًا وساقين، ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس.

قد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات فسموها تسمية مبتدعة، ولا دليل لهم فى ذلك من النقل، ولا من العقل ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من صفات الحدوث، ولم يقتنعوا أن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات.

---

(١) سبق لنا تحقيق من الرسالة.

ثم لما أثبتوا أنهـا صفات، قالوا: لا نحملها على توجيـه اللغة، مثل يد على نعمة وقـدرة، ولا مجيء وإتيان على معـانى بر ولطف، ولا ساق على شدة، بل قالوا: نحملها على ظواهر المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين.

والشيء إنما يحـمل على حقيـقتـه إن أمكن صرف صارف حـمل على المجاز، ثم يتحرجون من التشبيـه، ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السنة، وكلامهم صـريح فى التشبيه، وقد تبعـهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتـبوع، وقلت: يا أصحابنا: أنتم أصحـاب وأتباع وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمـه الله وهو تحت السياط، كيف أقول ما لم يقل، فإياكم أن تبتدعوا من مذهبه ما ليس منه.

ثم قلتم: الأحـاديث تحمل على ظاهرها فظاهـر القدم الجارحـة، ومن قال: استوى بذاته المقدسة، فقد أجراه مجرى الحسيات.

وينبـغى ألا يهـمل ما يثـبت به الأصل وهو العـقل فـإنا به عـرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالـقدم فلو أنكم قلتم: نقرأ الأحـاديث ونسكت، ما أنكر أحد عليكم، إنما حملكم إياه على الظاهر قـبيح، فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل السلفى ما ليس فيه.

ويرى الباحـثون: أنه إذا كان المعـتزلة والأشاعـرة والخطيب ابن الجوزى الحنبلى يؤولون، فإن الشـيعة الإمـامية يفسـرون الأسماء والصفـات بالقرآن، يقول الشيخ المفيد فى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥) وأما لفظة (أستـوى) وهى التى جعلت الآية من المـتشابهـات عند القوم فـمعناها: التمكن التام، والاستـيلاء الكامل، بدليل ما يظهر من آية: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ (المؤمنون: ٢٨) أى تمكنت، وآية ﴿فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ﴾ (الفتـح: ٢٩) أى تمكن واستـقام، وآية ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا﴾ (القصص: ١٤).

فالاستواء فيهن بمعنى التمكن التام دون الجلوس كما زعمت المشبهة، وكثير فى محاورات العرب استعمال (استوى) بمعنى التمكن التام: والاقتدار الكامل كقول بعيث الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

يريد تمكنه التام، غير أننا نتوخى على الدوام تفسير القرآن بالقرآن، والاهتداء منه إليه، وقد دلنا على معنى الاستواء أن الله سبحانه قد ظهر من خلقه للسموات والأرض تمكنه التام، واقتداره الكامل على عالم الأرواح.

أى دائرة ملكه الخاص به، والمهيمنة على عالم الأجسام، ويؤيد ذلك قوله تعالى بهذه الآية: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ (طه: ٦) مشيرًا إلى أنه استوى قبل كل شيء، على عالم الملكوت، والأرواح، ثم تمكن بذلك من تملك عالم الناسوت والأجرام.

إن انطلاقه علماء المذاهب الإسلامية، كانت من القرآن الكريم، والقرآن كان رائدهم فيما ذهبوا إليه، وكما قال الأنبارى: (إن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل فى الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل فى الكتاب، فمن قال بهذا مصيب، ومن قال بهذا مصيب).

وقد ساعد المجاز علماء المذاهب الكلامية على قول كثير من الآراء، ويحدد ابن قتيبة جوانب المجاز فيما يلى: (الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والإيضاح، ومخاطبة الجميع، والجمع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص. مع أشياء أخرى كثيرة).

وإذا كان الاختلاف يخترق جميع الأمم والملل المعروفة، فإن للاختلاف

الذى وقع (بين المذاهب الكلامية) بنيته الأصلية المستمدة من خصوصية النص القرآنى، والحديث النبوى.

ونعنى بالخصوصية هذا ما منح القرآنى إعجازه، وما امتاز به على سائر النصوص، فالخطاب القرآنى كلام تتسع معانيه، وتتعدد وجوه الدلالة فيه.

أنه كلام لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته، يقول الزركشى: (معانى القرآن لا تستقصى، ولا نهاية لفهم كلام الله) ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه، أو يفوز بحقيقته، من هذا تباين التافسير والتأويلات، واختلاف الطرق، والمذاهب، وتعدد الفرق، والمقالات.

إذا نحن نحتاج أول ما نحتاج إلى الإعلان عن (حق الاختلاف) الذى هو حق من حقوق الإنسان، إن لم يكن أبرزها، حتى يكون اختلاف الآخر عن الأنا أمرًا لا جدال فيه، أى حتى يتم قبول كل فريق بالفريق الآخر، وكما هو فى معتقده ومذهبه.

وما دمنا لم نصل إلى الوحدة بعدم اعترافنا بحق الغيرة، فالأولى أن نعترف بذلك، فإن وحدة تحاول أن نستتبع الآخر، أو تلحقه، أو تقهره، وتستبد به، لن تعمر طويلا، إذ سرعان ما يتصدع البناء، كذلك فإن الخطاب الذى لا يزيد عن تكرار أجوف لهوية فاقد لمقوماتها، لن يصنع وحدة أبدًا.

هكذا ينبغى للجميع أن يكتبوا ببيان الاختلاف، معترفين ببعضهم مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر، وبأن العقائد والمذاهب وجوه لحقيقة واحدة، والاعتراف بحق الغير، وبأن له حقيقته، وقسطه من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحًا، وعقلا نيرًا. ولا يخفى أننا إذا نجحنا معتزلة وأشعرية، وإمامية، وحنابلة، فى الإقرار بالاختلاف، وأنه ضرورة من ضرورات الحياة، استطعنا أن نبدأ فى الطريق.

وحسب الأمة أن تستثمر اللقاء على أصول الإسلام التى لا يكون المسلم مسلما إلا بها، ثم تعى بعد ذلك دور العقل الإسلامى وانطلاقه.

وتدرك فى وضوح أن الخلاف والاختلاف ضرورة حياتية وحضارية، والأمة الإسلامية كانت وما زالت تملك رصيدًا ضخمًا من الأصول والقواعد يمكن الأمة من تنمية فلسفتها الخاصة بها، والتى تجمع شملها، وتوحد صفوفها.

وقد أتم الله على الأمة وحدة الأصل الإنسانى ووحدة العقيدة، ووحدة المصدر، ووحدة الشعور، ووحدة الصف، ووحدة العبادات.

واصطلاح "علم الكلام" قد أطلق على نظام خاص من الفكر، قام بين المسلمين قبل الترجمة، وسابقا على وجود الفلسفة وأسسها.

وأصحاب هذا الفن كانوا يسمون "متكلمين" فى مقابلة نوع آخر من المفكرين الذين ابتدءوا بالكندى، وعرفوا باسم "الفلاسفة".

فاصطلاح علم الكلام ظهر بين المسلمين على وجه طبيعى، حين ثار الجدال بين المسلمين حول مسائل العقيدة(١).

ولا بد أن ندرك: أن هناك فارقًا بين الإسلام وبين الفكر الإسلامى، فالإسلام هو دين الله تعالى، المترل على خاتم الأنبياء والمرسلين ومحمد ﷺ ومصدر الإسلام، هو: الكتاب والسنة.

أما الفكر الإسلامى فهو العمل العقلى للمسلمين فى فهم ما جاء فى الكتاب والسنة، ومن ثم فإن الإسلام لأنه يعتمد على وحى معصوم، لا اختلاف ولا تناقض فيه.

أما الفكر الإسلامى فهو يمكن أن يقع فيه الاختلاف حسب اجتهادات المجتهدين، ومستوياتهم الفكرية(٢).

---

(١) الدكتور عبد العزيز سيف النصر، فلسفة علم الكلام، ١٧، ٨ ط الجبلاوى، بالقاهرة ١٩٨٣م.

(٢) المصدر السابق، بتصرف.

وإن الباحث فى تطور الفكر الإسلامى، الذى يمثل العمل العقلى للمسلمين يجد أن هذا الفكر قد مر فى مرحلتين:

المرحلة الأول: كانت فى ظهور نظام موحد من الاعتقاد مأخوذ من تعاليم القرآن الكريم، والسنة النبوية، وقد حكمت المرحلة الأولى بأناس أنقياء ورعين كان همهم الاقتداء برسول الله ﷺ، ونشر الدين[1].

والمرحلة الثانية: كانت فى ظهر ما دار حول مسائل اعتقادية، انتزعها العقل الإنسانى، من واقع ملئ بالتساؤلات.

إذا كان قد وضح أن هناك فرقًا بين الإسلام القائم على الكتاب والسنة، وبين الفكر الإسلامى، الذى هو العمل العقلى للمسلمين، فى فهم ما جاء فى الكتاب السنة، فإن الأمر يقتضى أن نعرف: أن الإسلام يتكون من نعين من التكاليف:

- التكاليف البدنية.
- التكاليف القلبية.

والتكاليف البدنية تتكون من التشريعات الإلهية التى تحكم جميع أفعال المسلمين والعلم الذى يتناولها هو الفقه، ولهذا كان "الفقه معرفة أفعال الله فى المكلفين بالوجوب، والندب، والكراهية، والإباحة، وهى متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة"[2].

أما التكاليف القلبية فهى العقائد التى تقررت فى الدين والتصديق بها فى القلوب، والاعتقاد فى الأنفس مع الإقرار بالألسنة، وهذه هى العقائد الإيمانية المقررة فى علم الكلام.

---

(١) المصدر السابق ص٨.

(٢) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص٣٥٣ط، بيروت.

فعلم الكلام يعنى بالإلهيات، والنقاش فى هذا العلم ه الذى كون علم الكلام، وإذا كان الأمر - كما بينت - فإن الفرق بين الإسلام القائم على الكتاب والسنة، وبين الفكر الإسلامى القائم على العمل العقلى للمسلمين ينتهى إلى علاقة وطيدة الصلة، صنع هذه العلاقة النقاش الذى دار حول العقائد الإيمانية(١).

لقد اتخذ الكلام معنى اصطلاحيًا، وتفرد بمنهج عقلى خاص، استهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية العقلية وسميت الأقوال التى تصاغ كتابه أو شفاهًا على نمط منطقى أو جدلى: "كلامًا" ولاسيما تلك التى تعالج المسائل الاعتقادية(٢).

وعلم الكلام هو: العلم بأحكام الألوهية، خاصا به، وتقرير أدلتها بقوة، وهى أخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه، خاصًا به، وتقرير أدلتها بقوة، وهى مظنة لرد الشبهات، وحل الشكوك(٣).

يقول الغزالى: إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده، غير واف بمقصودى، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيد هى الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا لنصرة السنة، بكلام على أهلها، فأنشأ الله طائفة

(١) الدكتور أحمد السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، ص٥٠ ط دار الطابعة المحمدية ١٤٠٠هـ.

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص١٣١، ١٣٢.

(٣) السنوسى، السنوسية الكبرى، ص٩٦.

المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة، بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله "(١).

ويذكر عضد الدين الإيجى علم الكلام بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الحجج، ودفع الشبهة "(٢).

أما ابن خلدون فإنه يقول: "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة "(٣).

وطاش كبرى زاده، والتهافوى، يقولان عن علم الكلام: "علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها "(٤).

والجرجانى يقول: "هو العلم بالقواعد الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة".

ومن هذه التعريفات المختلفة يمكن استنتاج جملة أمور هى:

- إن علم الكلام يأخذ بمنهج البحث، والنظر، والاستدلال العقلى، كوسيلة لإثبات العقائد الدينية، التى تثبت بالوحى، ولهذا فهو يعرف أحيانًا بـ "علم النظر والاستدلال".

- إن وظيفة علم الكلام إنما هى دفع الشبه، ورد الخصوم، والاحتجاج العقلى على صحة العقائد الإيمانية.

- ومن العلماء من يرى أن لعلم الكلام وظيفتين مزدوجتين هما:

---

(١) الغزالين، المنقذ من الضلال، ص٨٧، ٨٨، دار الكتب اللبنانى.

(٢) عضد الدين الإيجى، المواقف جـ١ ص٣٢، ط اسطنبول.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص٣٦٣.

(٤) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة، جـ٢ ص٢٠ والتهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ١ ص٢٠ ط كلكتا، الهند ١٨٦٢.

أولاً: إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية.

وثانيًا: دفع الشبه ورد الخصوم عنها[1].

وعلم الكلام نشأ من أحوال البيئة الإسلامية نفسها، فهو من هذه الناحية نتائج البيئة الإسلامية وحدها، ويبدو أن هذه الأحوال الإسلامية كانت منبعثة: من الفضول العقلي، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الأمر بعقائد الإسلام، ومن التشدد في المبادئ، ومن السياسة.

فعلم الكلام لم ينشأ رغبة من المتكلمين في الجدل والمراء، وإنما نشأ دفاعًا عن الدين، ودرءًا للمخطر الذي كاد يزلزل قضايا الإسلام المسلمين من نفوس المسلمين[2].

ولا يخفى أن كثيرين ممن دخلوا الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة يهودية، ونصرانية، ومجوسية وصابئة، وبراهمة، وغيرها، وقد أظهروا آراء دياناتهم القديمة في ثوب دينهم الجديد[3].

لما انتهى المسلمون من الفتح الإسلامي أخذت تظهر أفكار مجانبة للصواب من أصحاب الديانات القديمة، مما أحدث اضطرابًا وقلقًا، ووسط هذا الاضطراب الفكري، والمبادئ التي كونتها كل فرقة لنفسها، قام جماعة من المخلصين يشرحون عقائد المسلمين كما هي في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ومن أشهرهم الحسن البصري، ثم كان الإمام أبو حنيفة وأتباعه[4].

---

(١) الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص١٣٥، ط مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ بيروت.

(٢) انظر الكتاب أحمد السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة؛ ص٥٧.

(٣) الدكتور سامي عفيفي حجازي، مدخل لدراسة علم الكلام، ص١٨ ط دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

(٤) الدكتور علي جبر، مذكرة في علم التوحيد، ص٢٠.

وفى أواخر القرن الثالث الهجرى ظهر أبو منصور الماتريدى، واشتغل بالرد على أصحاب العقائد الباطلة، وتكونت منه ومن أتباعه فرقة الماتريدية، وفى أواخر القرن الثالث، وأوائل الرابع، كان الإمام الطحاوى، وأبو الحسن الأشعرى، وتوالى علماء الكلام يدافعون عن عقائد المسلمين، كالإمام الجوينى، والغزالى، والفخر الرازى، وعضد الدين الإيجى، والبيضاوى، وسعد الدين التفتازانى، والسيد الشريف الجرجانى، وغيرهم.

وقد تكونت على مدى قرون زخائر كلامية واسعة، مما جعل علم الكلام الإسلامى من أكثر العلوم ازدهارًا، ونماء، وأصبح هذا العلم يشكل تراثًا مترامى الأطراف، موصول العطاء.

خاتمة:

أن خلق آدم على صورته - كما جاء فى الفصل الخامس - قد رأينا أن الإمام الغزالى قال: إن الصورة اسم مشترك. ووصل إلى أن الصورة. هى صور معنوية ولعل المشبهة والمجسمة لا يقبلون هذا. بل يقولون أن صورة آدم على صورة الرحمن.

ويرى البعض أن الله خلق على صورته، أى على صورة آدم التى خلق الله عليها وليس على صورة الرحمن جل الله وعلا عن التشبه.

ولما ذكر القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى له يد قال تعالى فى سورة الفتح: "يد الله فوقها أيديهم" اثبتوا أن الله له يد. وهى حقيقة ليست كأيدينا والله أعلم بمراده...

وهناك أية تثبت أن له يدان. قال تعالى فى سورة (ص): "لما خلقت بيدى"

وهناك آية تثبت أن له أيد. قال تعالى فى سورة الذاريات: "والسماء بنياناها بأيد"

ولذلك قال الرازى: إن إله هؤلاء إله مشوه وليس منزها.

ولذلك نجد أن البحث العلمى يشيـر على خطر (هؤلاء على المجتمعات فى عقائدهم وتبديعهم وتكفيرهم لغيرهم من مذاهب وفرق المسلمين.

وهم يخططون لقتل الناس، وسفك الدماء نتيـجة جهلهم بحقائق الدين وأصوله والمتعصبون والمتشددون منهم.

وينبغى على المجتمـعات الإنسانية أن تعمل على مواجهتـهم بنصر ثقافة التسامح والعقلانية.

ولعل القارئ يـدرك: أنهم يختضـون وراء واجهات إسـلاميـة وعلماء مسلمين ليـمكن أن يحققوا مـا يريدون أن يحققون على كل حـال نشر كتب علماء الصوفية، وعلماء الكلام، وعلماء الفلسفة. لا ترضيهم لهم لأنهم:

أولا: لا يفـهمـون هذه الكتب ولذلك يحكمـون/ عليـها على أهلهـا وهى.

ثانيا: بالـكفر هذه المؤلفات تكشـف ما هم عليه من فـساد ومـخلفات فكرية وشرعية.

المحققان

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح　　　المستشار توفيق على وهبة



فصل تمهيدى
التعريف بالمعتزلة
وبالقاضى عبد الجبار وكتاب
شرح الأصول الخمسة

المبحث الأول
التعريف بالمعتزلة

المعتزلة بين المدارس المختلفة مدرسة فكرية عقلية أعطت للعقل القسط الأوفر، ومن المؤسف إن هوى العصبية لعبت بكثير من مخلفاتهم الفكرية، فأطاحت به فأضاعتها بالخرق والتمزيق، فلم يبق فيما بأيدينا من آثارهم إلا الشيء القليل وأكثرها يرجع إلى كتب عبد الجبار المعتزلي (المتوفى عام ٤١٥هـ)، لأجل ذلك فقد اعتمد في تحرير هذا المذهب غير واحد من الباحثين على كتب خصومهم كالأشاعرة.

ومن المعلوم أن الاعتماد على كتاب الخصم لا يورث يقينًا(*).

وقد اهتم المستشرقون في العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال، ولقد أعجبوا بمنهج الاعتزالي في حرية الإنسان وأفعاله، وصار ذلك سببًا لرجوع المعتزلة إلى السماحة من قبل المفكرين الإسلاميين، ولذلك نشرت في هذه الآونة الأخيرة كتبًا حول المتعزلة.

ومؤسس المذهب هو واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري، نقل الشهرستاني أنه دخل شخص على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يفكرن أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم يخرج به عن الملة، هم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ويقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟

فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين

(*) موضوع المعتزلة من موقع الإمام الصادق على الشبكة الدولية.

المنزلتين، لا مـؤمن ولا كافر، ثم قام واعـتزل إلى أسطوانة المسجد يـقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحـسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه: معتزلة[1].

ألقاب المعتزلة:

إن للمعتزلة ألقابًا أخر:

١ - العدلية: لقوهم بعدل الله سبحانه وحكمته.

٢ - الموحدة: لقولهم لا قديم مع الله وينفون قدم القرآن.

٣ - أهل الحث: لأنهم يعتبرون أنفسهم أهل الحق.

٤ - القدرية: يعـبر عن المعـتزلة فى الكتب الكلاميـة بالقدرية المعـتزلة يطلقـونها على خـصومـهم، وذلك لما روى عن النبى (صلى الله عليـه وآله وسلم): "أن القدرية مـجوس هذه الأمـة". فلو قلنا بأن القدرية منسـبة إلى القدر عـدل القضاء، فـتنطبق على خصـماء المعتـزلة القائلين بالقـدر السالب للاختيار. ولو قـلنا بأنها منسوبة إلى القدرة، أى القائلين بتـأثير قدرة الإنسان فى فعله واختـيـاره وتمكنه فى إيجاده فـتنطبق - على زعم الخصـماء - على المعتزلة لقـولهم بتأثير قدرة الإنسان فى فعلـه. وقد طال الكلام بين المتكلمين فى تفسير الحديث وذكر كل طائفة وجهًا لانطباقه على خصمها[2].

٥ - الثنوية: ولعل وجع ما يتراءى من بعضـهم من نسبة الخير إلى الله والشر إلى العبد.

٦ - الوعيدية: لقولهم إن الله صـادق فى وعيده، وأنه لا يغفر الذنوب إلا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذبًا ويخلد فى النار.

---

(١) الملل والنحل: ١/ ص٦٢.

(٢) كشف المراد: ١٩٥؛ شرح المقاصد للتفتازانى: ٢/ ١٤٣.

٧ - المعطلة: لتعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، ولكن هذا اللقب بالجهمية، أما المعتزلة فلهم فى الصفات مذهبان:

أ - القول بالنهاية، أى خلو الذات عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات فى الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم: "خذ الغايات واترك المبادئ" وهذا مخالف لكتاب الله والسنة والعقل. فإن النقل يدل بوضوح على أنصافه سبحانه بالصفات الكمالية، وأما العقل، فحدث عنه ولا حرج، لأن الكمال يساوق الوجود، وكلما كان الوجود أعلى وأشرف تكون الكمالات فيه آكد.

ب - عينية الصفات مع الذات وشتمالها على حقائقها، من دون أن يكون ذات وصفه، بل الذات بلغت فى الكمال درجة صار نفس العلم قدرة.

٨ - الجهمية وهذا اللقب منحة لأحمد بن حنبل لهم، فكل ما يقول: قالت الجهمية أو يصف القائل بأنه جهمى يريد به المعتزلة، لما وجد موافقتهم الجهمية فى بعض المسائل.

٩ - المفنية.

١٠ - اللفظية.

وهذا اللقبان ذكرهما المقريزى وقال: إنهم يوصفون بالمفنية، لما نسب أبى الهذيل من فناء حركات أهل الجنة والنار؛ واللفظية لقولهم: ألفاظ القرآن مخلوقة[1].

---

(١) الخطط المقريزية: ٤/ ١٦٩ وقولهم مخلوق أى محدثة وأهل السنة والجماعة على أن القرآن كلام الله قديم وليس مخلوق ونتج عن ذلك فتنة خلق القرآن التى أوذى فيها الأيام أحمد بن حنبل رحمه الله وعذب ولكنه صبر حتى نصره الله فتلت فتنة خلق القرآن.

الأصول الخمسة عند المعتزلة:

اشتهرت المعتزلة بأصل خمسة، فمن دان بها فه معتزلى، ومن نقص منها أو زاد عليها فليس منهم، وتلك الأصول المرتبة حسب أهميتها عبارة عن: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المترلة بين المترلتين، الأمر بالمعرف والنهى عن المنكر. فمن دان بها ثم خالف بقية المعتزلة فى تفاصيلها لم يخرج بذلك عنهم، وإليك تفصيل هذه الأصول بنحو موجز:

إيعاز إلى الأصول الخمسة

وقبل كل شىء نطرح هذه الأصول على وجه الإجمال حتى يعلم ماذا يريد منها المعتزلة، ثم نأخذ بشرحها واحدًا بعد واحد فنقول:

١ - التوحيد: ويراد منه العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه. والتوحيد عندهم ركز لتنزيهه سبحانه عن شوائب الإمكان ووهم المثلية وغرهما مما يجب ساحته عنه كالتجسيم والتشبيه وإمكان الرؤية وطروء الحوادث عليه، غير أن المهم فى هذا الأصل هو الوقوف على كيفية جريان صفاته عليه سبحانه ونفى الرؤية(*)، وغيرهما يقع فى الدرجة الثانية من الأهمية فى هذا الأصل، لأن كثيراً منها لم يختلف المسلمون فيه إلا القليل منهم.

٢ - العدل إذا قيل إنه تعالى عادل، فالمراد أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه. وعلى ضوء هذا لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على أيدى الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمن، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم

(*) أهل السنة والجماعة على إمكانية الرؤية فى الآخرة لقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (سورة القيامة من الآيتان ٢٢، ٢٣)

على ذلك ويبين لهم (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة)[1]، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه فإنه يثيبه لا محالة. وأنه سبحانه إذا آلم فإنه فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلا بواجب. . .

٣ - الوعد والوعيد: والمراد منه أن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوغد عليه لا محالة. ولا يجوز الخلف لأنه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثم تركه كذبا، ولو أخبر عن العزم، فبما أنه محال عليه كان معناه الإخبار عن نفس الفعل، فيكون الخلف كذبًا، وعلى ضوء هذا الأصل حكموا بتخليد مرتكب الكبائر فى النار إذا مات بلا توبة.

٤ - المترلة بين المترلتين: وتلقب بمسألة الأسماء الأحكام، وهى أن صاحب الكبيرة ليس بكافر كما عليه الخوارج، ولا منافق كما عليه الحسن البصرى، ولا مؤمن كما عليه بعضهم، بل فاسق لا يحكم عليه بالكفر ولا بالإيمان.

٥ - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر: والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولا خلاف بين المسلمين فى وجوبهما، إنما الخلاف فى أنه هل يعلم عقلا أو لا يعلم إلا سمعا؟ ذهب أبو على (المتوفى٣٠٣هـ) إلى أنه يعلم عقلا وسمعًا، وأبو هاشم (المتوفى ٣١٢هـ) إلى أنه يعلم سمعًا، ولوجبه شروط تذكر فى محلها، ومنها أن لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو نفسه إلا أن يكون فى تمله لتلك المذلة إعزاز للدين.

قال القاضى:

وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن على (عليهما السلام) لما كان

(١) الأنفال: آية ٤٢.

فى صبره على ما صبر إعـزاز لدين الله عز وجل، ولهذا نباهى به سائر الأمم فنقول: لم يبق من ولد الـرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلا سـبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل دون ذلك[1].

سبب الاقتصار على هذه الأصول الخمسة:

هناك سؤال يطرح نفـسه هو أنه لماذا اقتصـروا على هذه الأصول مع أن أمر النبوة والمعـاد أولى بأن يعد من الأصول؟ وقد ذكـروا فى وجه ذلك أموراً لا يعتـمد عليـها، والحق أن يقال: أن الأصـول الخمسـة التى يتبناها المعـتزلة مؤلفـة من أمور تعـد من أصول الدين كـالتوحـيد والعدل عـلى وجه، ومن أصول كلاميـة أنتجوها من البحث والنقاش وأقحـموها فى الأصول لغاية رد الفرق المخالفة التى لا توافقهم فى هذه المسائل الكلامية.

وعند ذلك يستنتج القـارئ أن ما اتخذته المعتزلة من الأصـول، وجعلته فى صدر آبائهـا ليست إلا آراء كـلامية لهـذه الفرقة، تظاهروا بـها للرد على المجبرة والمشـبهة والمرجئة والإمـامية وغيرهم من الفـرق على نحو لولا تلكم الفرق لما سمعت من هذه الأصول ذكراً.

أئمة المعتزلة:

المراد بأئمتـهم مشـايخهم الكبـار الذين نضج المذهب بأفكارهم وآرائهم ووصل إلى القمة فى الكمال.

نعم فى مقـابل أئمة المذهب أعلامهم الذين كـان لهم دور فى تبين هذا المنهج من دون أن يتركوا أثـراً يستحق الذكر فى الأصول الخـمسة، وها نحن نذكر من الطائفتين نماذج:

(١) الأصول الخمسة: ١٤٢، نقلاً عن بحوث فى الملل والنحل: جـ٣/ ٢٥٤ - ٢٥٥.

(١) واصل بن عطاء (٨٠ -١٣١هـ):

أبو حذيفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزال، يقول ابن خلكان: كان واصل أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ، قبيح اللغة فى الراء، فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك، لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه. ففى ذلك يقول أبو الطروق يمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الراء على كثرة ترددها فى الكلام حتى كأنها ليست فيه:

عليم بإبدال الحروق وقامع   لكل خطيب الحق باطله

وقال الآخر:

يجعل البر قمحًا فى تصرفه   وخالف حتى احتال للشعر

ولم يطلق مطرًا والقول يعجله   فعاذ بالغيث إشفاقا من المطر

من آرائه ومصنفاته:

إن واصل هو من أظهر المترلة بين المترلتين، لأن هذا الناس كانوا فى أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال: كانت الخوارج تسميهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسميهم بالإيمان، وكان الحسن أصحابه يسمونهم بالنفاق.

مؤلفاته:

ذكر ابن النديم فى "الفهرست" وتبعه ابن خلكان أن لواصل التصانيف التالية.

١ - كتاب أصناف المرجئة.

٢ - كتاب التوبة.

٣ - كتاب المترلة بين المترلتين.

٤ - كتاب خطبه التى أخرج منها الراء.

٥ - كتاب معانى القرآن.

٦ - كتاب الخطب فى التوحيد والعدل.

ومن المحتمل أنه قام بجمع خطب الإمام على (عليه السلام) فى التوحيد والعدل فأفرده تأليفًا.

٧ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد.

٨ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق.

٩ - كتاب فى الدعوة.

١٠ - كتاب طبقات أهل العلم والجهل(١).

٢ - عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٣هـ):

وهو الإمام الثانى للمعتزلة بعد واصل بن عطاء وكان من أعضاء حلقة الحسن البصرى مثل واصل لكن التحق به بعد مناظرة جرت بينهما فى مرتكب الكبيرة.

روى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال: صلى عمرو أربعين عامًا صلاة الفجر بوضوء المغرب. وحج أربعين حجة ماشيًا، وبعيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى الليل بركعة واحدة، ويرجع آية واحدة.

وقد روى فى نظيره فى حق الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وقد قلنا: إنه من المغالاة فى الفضائل، إذ قلما يتفق لإنسان ألا يكون مريضًا ولا مسافرًا طيلة أربعين سنة، حتى يصلى فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة.

مناظرة هشام مع عمرو بن عبيد:

روى السيد المرتضى فى أماليه وقال: إن هشام بن الحكم قدم البصرة

(١) فهرست ابن النديم: ٢٠٣، الفن الأول من المقالة الخامسة.

فأتى حلقة عمرو بن عبيد فجلس فيها وعمرو لا يعرفه، فقال لعمرو: أليس قد جعل الله لك عينين؟ قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما فى ملكوت السماوات والأرض فأعتبر.

قال: وجعل لك فما؟ قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لأذوق الطعوم وأجيب الداعى، ثم عدد عليه الحواس كلها. ثم قال: وجعل لك قلبا؟ قال: نعم، قال: ولم؟

قال: لتؤدى إليه الحواس ما أدرمته فيميز بينها.

قال: فأنت لم يرض لك ربك تعالى إذ خلق لك خمس حواس حتى جعل لها إمامًا ترجع إليه، أترضى لهذه الخلق الذين جشأ بهم العالم ألا يجعل إمامًا يرجعون إليه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتى ننظر فى مسألتك وعرفه. ثم دار هشام فى حلق البصرة فما أمسى حتى اختلفوا[1].

إن ما أجاب به عمرو بن عبيد هشام بن الحكم، يدل على دمائه فى الخلق وسماحة فى الناظرة مع أنه طعن فى السن، وهشام بن الحكم كان يعد فى ذلك اليوم من الأحداث، وقد استمهل حتى يتأمل فى مسألته ولم يرفع عليه صوته وعقيرته بالشتم والسب، كما هو عادة أكثر المتعصبين، ولم يرمه بالخروج عن المذهب. وأخيرًا روى السيد المرتضى أن أبا جعفر المنصور مر على قبر عمرو بن عبيد بمران - وهو موضع ليال من مكة على طريق البصرة - فأنشأ يقول:

صلى الإله عليك من متوسد ... قبرًا مررت به على مران

قبرًا تضمن مؤمنًا متخشعًا ... عبد الإله ودان بالفرقان

وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة ... فصل الخطاب بحكمة وبيان

(١) أمالى المرتضى: حـ١/ ١٧٦ - ١٧٧.

فلو أن هذا الدهر أبقى صالحًا أبقى لنا عمرًا أبا عثمان[1].

وفود عمرو على الإمام الباقر (رضى الله عنه)

روى أن عمرو بن عبيد وفد على محمد بن على الباقر (رضى الله عنه) لامتحانه بالسؤال عن بعض الآيات، فقال له: جعلت فداك ما معنى قوله تعالى (أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما)[2] ما هذا الرتق والفتق؟

فقال أبو جعفر (محمد الباقر): "كانت السماء رتقًا لا ينزل القطر وكانت الأرض رتقًا لا تخرج النبات، ففتق الله السماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات".

فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضًا ومضى.

٣ - أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ):

إن أبا الهذيل محمد بن الهذيل العبدى المنسوب إلى عبد المقيس الملقب بالعلاف لنزوله العلافين فى البصرة، أحد أئمة المعتزلة، قد وصفه ابن النديم وقال: كان شيخ البصريين فى الاعتزال ومن أكبر علماؤهم، وهو صاحب المقالات فى مذهبهم، وصاحب مجالس ومناظرات.

نقل ابن المرتضى عن صاحب المصابيح أنه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين كان إبراهيم النظام من أصحابه ثم انقطع عنه مدة ونظر فى شىء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى أنه قد أورد من لطيف الكلام وما لم يسبق إلى أبى الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل فى ذلك فخيل إلى أنه لم يكن متشاغلاً إلا به لتصرفه فيه وحذقه فى المناظرة فيه[3].

(١) أمالى المرتضى: حـ١/ ١٧٨؛ وفيات الأعيان: حـ٢/ ص٤٦٢.

(٢) الأنبياء. آية ٣٠.

(٣) فهرست ابن النديم: ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

قـال القاضى: ومناظراته مع المجـوس والثنيـة وغيـرهم طويلة ممدودة، وكـان يقطع الخصم بأقل كـلام، يقـال أنه أسلم على يده زيادة على ٣٠٠٠ رجل.

قال المبرد: ما رأيت أفصح مع أبى الـهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة. شـهدته فى مجلس وقـد استشهـد فى جملة كلامه بثـلاثمائة بيت.. وفى مجلس المأمون استشهد فى عرض كلامه بسبعمائة بيت(١).

تآليفه:

حكى ابن المرتضى عن يحى بن بشـر أن لأبى الهذيل سـتين كـتابًا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام(٢).

وذكر ابن النديم فى باب الكتب المؤلفـة فى متشابه القـرآن لأبى الهذيل العلاف كتابًا فى ذلك الفن(٣).

وقال ابن خلكان: ولأبى الهـذيل كتاب بعرف بالميلاس، وكـان ميلاس رجلاً محـبوسيًا وأسلم، وكـان سبب إسلامه أنه جـمع بين أبى الهذيل وبين جماعة من الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك(٤).

وذكر الـبغـدادى كتـابين لأبى الهذيل همـا: "الحجج" و"القـوالب" والثانى رد على الدهرية(٥).

٤ - النظام (١٦٠ - ٢٣١هـ):

إبراهيم بن سيـار بن هانى النظام، هو الشخصيـة الثالثة للمعـتزلة ومن متخرجى مدرسة البصرة للاعتزال.

---

(١) المنية والأمل: ٢٦ص - ٢٧.

(٢) المنية والأمل: ص٢٥.

(٣) الفهرست لابن النديم. ص٣٩، الفن الثالث من المقابلة الأولى.

(٤) وفيات الأعيان: ص١٢٤.

(٥) الفرق بين الفرق: ص١٢٤.

قال الشريف المرتضى: كان مقدما فى علم الكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والغوص على المعانى، وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التى تفرد بها استشنعت منه، تدقيقه وتغلغله، وقيل: إنه مولى الزياديين من ولد العبيد، وإن الرق جرى على أحد آبائه[1].

وذكره القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة وقال: إنه من أصحاب أبى الهذيل وخالفه فى أشياء[2].

روى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس فى الفتيا[3].

وقال الجاحظ: الأوائل يقولون: فى كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحًا فهو أبو إسحاق النظام[4]. وقد تعرض لهجوم الأشاعرة وردود بعض المعتزلة مما يعرب عن شذوذ فى منهجه وانحراف فى فكره.

النظام ومذهب الصرفة فى إعجاز القرآن:

من الآراء الباطلة التى نسبت إلى النظام، هو حصر إعجاز القرآن فى الإخبار عن المغيبات، وأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع. وقد نقل عنه البغدادى فى "الفرق" بقوله: إنه أبكر إعجاز القرآن فى نظمه[5]. وقال الشهرستانى: قوله فى إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية من وجهة صرف الدواعى عن

(١) أمالى المرتضى حـ١/ ص١٨٧.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ص٢٦٤.

(٣) المنية والأمل: ص٢٩.

(٤) المنية الأمل: ص٢٩.

(٥) الفرق بين الفرق: ص١٣٢.

المعارضة ومنه العرب عن الاهتمام به جبراً تعجيزاً، حتى لو خلاهم قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً[1].

لاشك أن مذهب الصرفة فى إعجاز القرآن مذهب مردود بنص القرآن وإجماع الأمة، لأن مذهب الصرف يرجع إلى أن القرن لم يبلغ فى مجال الفصاحة البلاغة حد الإعجاز، حتى لا يتمكن الإنسان العادى من مباراته ومقابلته، بل هو فى هذه الجهة لا يختلف عن كلام الفصحاء والبلغاء، ولكنه سبحانه يحول بينهم وبين الإتيان بمثله، إنا بصرف دواعيهم عن المعارضة، أو بسلب قدرتهم عند المقابلة.

ومن المعلوم أن تفسير إعجاز القرآن بمثل هذا باطل للغاية، لأن القرآن عند المسلمين معجز لكونه هارقًا للعادة، لما فيه من ضروب الإعجاز فى الجوانب الآتية:

١-الفصاحة القصوى.

٢ - البلاغة العليا.

٣ - النظم المهذب.

٤ - الأسلوب البديع

٥ - الإعجاز العلمى حيث ثبت أن القرآن به أمور مسائل علمية سبق به لدنيا كله ولم نصل العلم الحديث إلى بعضها إلا فى العصور المناضرة.

فقد تجاوز عن حد الكلام البشرى ووصل إلى حد لا تكفى فى الإتيان بمثله القدرة البشرية.

(١) الملل والنحل: حـ١/ ص٥٦ - ٥٧.

مؤلفاته:

مع أنه كثر اللغط حل آراء النظام، إلا أن طبيـعة الحال تقتضى أن يكون له تصانيف عديدة، غير أنه لم يصل من أسماء مؤلفاته إلا نزرًا يسيرًا:

١ - التوحيد.

٢ - العالم[١].

٣ - الجزء[٢].

٤ - كتاب الرد على الثنوية[٣].

٥ - أبو على الجبائى (٢٣٥ - ٣٠٣هـ):

إن أبا على محمد بن عبد الوهاب الجبائى أحد أئمة المعتزلة فى عصره، وهو من بلد أو كورة من خوزستان، يعرفه ابن النديم فى فهرسته يقول: وهو من معـتزلة البصـرة، ذلك الكلام وسهله ويسـر ما صعب منه، وإليـه انتهت رئاسة البـصيـرتين لا يدافع فى ذلك، وأخذ عن أبى يعـقوب الشـحام، ورد البصـرة وتلكم مع من بها من المتكلمـين، وصار إلى بغـداد فحضـر مجلس أبى . . . الضرير، وتكلم فتبين فضله وعمله وعاد إلى العسكر[٤].

وقال ابن خلكان: إنه أحـد أئمة المعـتزلة، كان إمـامًا فى علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبى يوسف يعـقوب بن عبد الله الشحـام البصرى رئيس المعتزلة بالبصـرة فى عصره. له فى مذهب الاعتزال مقـالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعرى علم الكلام معه مناظرة روتها العلماء.

(١) ذكرهما أبو الحسين الخياط فى الانتصار: ص١٤ وص١٧٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: جـ٢/ ص٣١٦.

(٣) الفرق بين الفرق: ص١٣٤.

(٤) فهرست ابن النديم: ص٢١٧ - ٢١٨.

تأليفاته:

يظهر مما نقله ابن المرتضى أنه غزير الإنتاج، قال: قال أبو الحسن: وكان أصحابنا يقولون: إنهم حرروا ما أملاه أبو على فوجدوه مائة ألف وخمسين ورقة، قال: وما رأيته ينظر فى كتاب إلا يومًا نظر فى زنج الخوارزمى، ورأيته يومًا أخذ بيده جزءًا من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وكان يقول: إن الكلام أسهل شيئًا لأن العقل يدل عليه[1].

لمحة من أحواله:

روى ابن المرتضى وقال: قال أبو الحسن: وكان من أحسن الناس وجهًا تواضعًا - إلى أن قال: - وكان إذا روى عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال لعلى والحسن والحسين وفاطمة: "أنا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم"

يقول: العجب من هؤلاء النوابت[2]، يروون هذا الحديث ثم يقولون بمعاوية[3].

وروى عن على (عليه السلام) أن رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية فنستحله من دماء من قتلنا من أصحابه، فقال على (عليه السلام): "أما إن الله قد أحبط عملكما بندمكما على ما فعلتما"[4].

قال أبو الحسن: والرافضة لجهلهم بأبى على ومذهبه يرمونه بالنصب، وكيف وقد نقض كتاب عباد فى تفضيل أبى بكر ولم ينقض كتاب الإسكافى المسمى "المعيار والموازنة" فى تفضيل على على أبى بكر[5].

---

(١) المنية والأمل: ص٤٧.

(٢) النوابت تطلق على الحشوية ومن لف لفهم.

(٣) المنية والأمل: ص٤٧.

(٤) المصدر السابق: ص٤٧.

(٥) المصدر نفسه.

٦ - أبو هاشم (٢٧٧ - ٣٢١هـ):

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن أبى على الجبائى، قال الخطيب: شيخ المعتزلة ومصنف الكتب على مذاهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته[١].

وقال ابن خلكان: المتكلم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وكان له ولد يسمى أبا على وكان عاميًا لا يعرف شيئًا. فدخل يومًا على الصاحب بن عباد فظنه علمًا فأكرمه مرتبته. ثم سأله عن مسألة، فقال: لا أعرف نصف العلم، فقال له الصاحب: صدقت يا ولدى، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر[٢].

وقال القاضى نقلا عن أبى الحسن بن فرزويه أنه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنه كان من حرصه يسأله أبا على (والده) حتى يتأذى منه، فسمعت أبا على فى بعض الأوقات يسير معه لحاجة وهو يقول لا تؤذنا ويزيد فوق هذا الكلام[٣].

كان أبو هشام أحسن الناس أخلاقًا وأطلقهم وجهًا، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه فى المسائل الكلامية، وليس خلاف التابع للمتبوع فى دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبى حنيفة إياه، وقال أبو الحسن ابن فرزويه فى ذلك شعرًا، وهو قوله:

يقولون بين أبى هاشم ... وبين أبيه خلاف كبير.

فقلت وهل ذاك من ضائر ... وهل كان ذلك مما يضير.

---

(١) تاريخ بغداد: حـ١١/ ص٥٥.

(٢) وفيات الأعيان: حـ٣/ ص١٨٣.

(٣) طبقات المعتزلة للقاضى: ص٣٠٤.

فخـلوا عن الشيخ لا تعرضوا لبحر تضـــايق عـنه البحور.
فإن أبــا هـــاشـــم تلـــوه إلى حـــيث دار أبوه يدور.
ولكن جرى فى لطيف كلام كلام خــفى وعــلم غــزير.
فإيـــاك إيـــاك من مظـلم ولا تعد عن واضح مستنير[1].

تأليفاته:

ذكر ابن النديم فهرس كتب أبى هاشم وقال: وله من الكتب:

١ - الجامع الكبير.

٢ - كتاب الأبواب الكبير.

٣- كتاب الأبواب الصغير.

٤ - الجامع الصغير.

٥ - كتاب الإنسان.

٦ - كتاب العوض.

٧ - كتاب المسائل العسكريات.

٨ - النقض على أرسطو طاليس فى الكون الفساد.

٩ - كتاب الطبايع والنقض على القائلين بها.

١٠ - كتاب الاجتهاد[2].

انتشار مذهبه:

يظهـر من الخطيب البغـدادى إن مذهبـه كان منتـشرًا فى أوائل الـقرن

(١) طبقات المعتزلة للقاضى: ص٣٠٥.

(٢) فهرست ابن النديم: ص٢٢٢، الفن الأول من المقالة الخامسة.

الخامس فى بغداد، وقد سمى أتباعه بالبهشمة، وقال: هؤلاء أتباع أبى هاشم الجبائى، وأكثر معتزلة على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه إليه[1].

٧ - قاضى القضاة عبد الجبار (٣٢٤ - ٤١٥هـ)

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى الأسد آبادى، الملقب بقاضى القضاة، ولا يطلق هذا اللقب على غيره. قال الخطيب: كان ينتحل مذهب الشافعى فى الفروع ومذاهب المعتزلة فى الأصول، وله فى بذلك مصنفات، وولى قضاء القضاة بالرى، وورد حاجا وحدث بها[2].

مشايخه:

قرأ على أبى إسحاق ابن عياش أولا على الشيخ أبى عبد الله البصرى وكلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة، وقد أطراه كل من ترجم له. وفى مقدمة كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" ترجمة وافية له، ومن أشهر تأليفه كتاب "المغنى" الذى يقع فى عشرين جزءًا مما أملاه على تلاميذه، ولما فرغ من كتاب "المغنى" بعث به إلى الصاحب بن عباد، فقرره الصاحب بما هو مذكور فى كتاب شرح العيون للحاكم الجشمى[3].

قال الحاكم: إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن، وكان موفقًا فى التصنيف والتدريس، وكتبه تتنوع أنواعًا، فله كتب فى الكلام لم يسبق إلى تصنيف فى ذلك مثلها فى ذلك الباب، ثم سرد أسماء كتبه البالة إلى ٤٣ أشهرها "المغنى" كما سبق و"الأصول الخمسة"، والأخير أحسن ما ألف فى عقائد المعتزلة.

---

(١) تاريخ بغداد: حـ١١/ ص١١٣.

(٢) تاريخ بغداد: حـ١١/ ص١١٣.

(٣) لاحظ شرح العيون: ٣٦٩ - ٣٧١.

وأما المطبوع من كتبه وراء "المغنى" ووراء "الأصول الخمسة" كتابه "تنزيه القرآن على المطاعن" فقد أجبا فيه عن كثير من الأسئلة التى تدور حول الآيات(*).

وكتابه الآخر "متشابه القرآن" وقد طبع فى القاهرة فى جزءين. بتحقيق الدكتور أحمد سايح والمستشار توفيق على(**)، وكتاب "المحيط فى التكليف" حققه السيد عزمى، وطبع بمصر.

وهناك كتب أخرى ذكرناها عن ترجمتنا للقاضى عبد الجمار فليرجع إليها من أراد الاستزادة.

إلى هنا ما نريد من ذكر أئمة المعتزلة، هناك من يعد من أعلامهم، وهم شاركوا الأئمة فى نضج المذهب ونشره ولكنهم دونهم فى العلم المنزلة، منهم:

١ - أبو سهل بشر بن المعتمر (المتوفى عام ٢١٠هـ) مؤسس مدرسة اعتزال بغداد، وذكره الشريف المرتضى فى أماليه[١].

٢- معمر بن عباد السلمى (المتوفى عام ٢١٥هـ) خريج مدرسة اعتزال البصرة.

٣ - شمامة بن الأشرس النميرى (المتوفى عام ٢١٣هـ) خريج مدرسة اعتزال بعداد.

وصفه ابن النديم يقوله: نبيه، من جلة المتكلمين المعتزلة[٢].

(*) قمنا بتحقيق كتاب كنز به القرآن عن المطاعن ونشرفه مكتبة النافذة.

(**) حققنا كتاب متشابه القرآن ونشرته مكتبة الثقافة الدينية.

(١) أمالى المرتضى: ص١٨٦ - ١٨٧.

(٢) فهرست ابن النديم: ص٢٠٧، الفن الأول من المقالة الخامسة.

٤ - أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى ٢٢٥هـ) خريج مدرسة اعتزال البصرة.

٥ - أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار (المتوفى ٢٢٦هـ)

٦ - أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافى (المتوفى ٢٤٠هـ)

يعرفه الخطيب بقوله محمد بن عبد الله، أبو جعفر المعروف بالإسكافى، أحد المتكلمين من معتزلة بغداد، له تصانيف معروفة[١].

وقد أكثر من أبى الحديد النقل عنه فى شرح المنهج، قال: كان شيخنا أبو جعفر الإسكافى (رضى الله عنه) من المتحققين بموالاة على كرم الله وجهله ورضى عنه والمبالغين فى تفضيله وإن كان القول بالتفضيل عامًا شائعًا فى البغداديين من أصحابنا كافة، إلا أن أبا جعفر أشدهم فى ذلك قولا، وأخلصهم فيه اعتقادًا[٢].

٧ - أحمد بن أبى دؤاد (المتوفى عام ٢٤٠هـ) عرفه ابن النديم بقوله. من أفاضل المعتزلة، وممن جرد فى إظهار المذهب والذنب عن أهله العناية به[٣]. لكن الأشاعرة وأهل الحديث يبغضونه كثيرًا، لأنه هو الذى حاكم الإمام أحمد فى قوله بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق، فأفحمه.

٨ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجائظ (المتوفى عام ٢٥٥هـ).

هو الذى جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه، وله كتب أحسنها كتاب "الحيوان" فى أربعة أجزاء و"البيان والتبيين" فى جزءين، و"البخلاء"، و"مجموعة الرسائل، وأرادًا كتبه كتاب "العثمانية".

---

(١) تاريخ بغداد: حـ٥/ ٤١٦.

(٢) شرح ابن النديم: ص٢١٢.

(٣) فهرست ابن النديم: ص٢١٢.

وقال المسعودى فى "موج الذهب" عند ذكر الدولة العباسية: وقد صنف الجاحظ كتابا استقصى فيه الحجاج عند نفسه، وأيده بالبراهين وعضده بالأدلة فيما تصوره من عقله وترجمه بكتاب "العثمانية" يحل فيه عند نفسه فضائل على رضى الله عنه ومناقبه، ويحتج فيه لغيره طلبًا لإماتة ومضادة لأهله، والله متم نوره ولو كره الكافرون.

وقد فقض آكناب العثمانيين) (ومسائل العثمانية) جماعة من متكلمى الشيعة، كأبى عيسى الوراق والحسن بن موسى النخعى وغيرهما من الشيعة ممن ذكر ذلك فى كتبه فى الإمام مجتمعه ومتفرقة[1].

٩ - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط (المتوفى ٣١هـ) خريج مدرسة بغداد.

ترجمة القاضى فى فضل الاعتزال وقال: كان عالمًا فاضلاً من أصحاب جعفر وله كتب كثيرة فى النقوض على ابن الراوندى وغيره، وهو أستاذ أبى القاسم البلخى، ومن أشهر كتبه "الانتصار" فيه رد على كتاب "فضيحة المعتزلة" لابن الراوندى، وطبع بالقاهرة.

١٠ - أبو القاسم البلخى الكعبى (المتوفى ٣١٧هـ) خريج مدرسة بغداد.

عبد الله بن أحمد بن محمود أبى القاسم البلخى: من متكلمى المعتزلة البغداديين، صنف فى الكلام كتبًا كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة وانتشرت بها كتبه، ثم عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته.

مؤلفاته:

قد استقصى فؤاد السيد فى مقدمته على كتاب "ذكر المعتزلة" لأبى القاسم البلخى أسماء كتبه وأنهاها إلى ٤٦ كتابًا. وقد نقل النجاشى فى

---

(١) مروج الذهب: جـ٣/ ص٢٣٧ - ٢٣٨.

ترجمة محمد بن عبد الرحمن بن قبة مكاتبته مع البخلى، قال: نقل شيخنا أبو عبد الله المفيد، قال: سمعت أبا الحسين السنوسنجردى، وكان من عيون أصحابنا وصالحيهم المتكلمين، وله كتاب فى الإمامة معروف به، وكان قد حج على قدميه خمسين حجة، مضيت إلى أبى القاسم البلخى إلى بلخ بعد زيارتى الرضا (عليه السلام) بطوس فسلمت عليه وكان عارفًا، ومعى كتاب أبى جعفر بن قبة فى الإمامة المعروف بالإنصاف، فوقف عليه ونقضه بـ "المسترشد فى الإمامة" فعدت إلى الرى، فدفعت الكتاب إلى ابن قبة فنقضه بـ "المستثبت فى الإمامة" فحملته إلى أبى القاسم فنقصه بـ "نقض المستثبت"، فعدت إلى الرى فوجدت أبا جعفر قد مات[1].

بزوغ نجم المعتزلة وأفولهم:

لقد ابتسم الدهر للمعتزلة فى عصر أبى جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ) وقد كان بينه وبين عمرو بن عبيد صلة وثيقة، ولما هلك المنصور لم ير للمعتزلة بعد زمانه نشاط يذكر خصوصًا فى أيام المهدى الذى كان عدو المعتزلة إلى أن يأخذ المأمون زمام الحكم وكان محبًا للعلم والتعقل، فنرى فى عصره رجالاً من المعتزلة يتصلون ببلاطه، وكان لهم تأثير بالغ عليه، ولما استفحلت دعوة المبحثين إلى قدم القرآن، كتب المأمون (عام ٢١٨هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم فى امتحان بالغ عليه، والمحدثين فى خلق القرآن، فأحضر إسحاق بن إبراهيم المحدثين فأقروا بحدوث القرآن فخلى سبيلهم، ثم أحضرهم مرة أخرى وبلغ عددهم إلى ٢٦ فسأل عن عقيدتهم فى خلق القرآن، فأقر أكثرهم - تقية - بحدوث القرآن إلا قليلا منهم وعلى رأسهم أحمد بن حنبل. ثم دعا مرارًا وفى كل مرة يستجيب عدد آخر ويقر بحدوث القرآن حتى لم يبق منهم إلا أربعة أشخاص، فدعاهم بن إبراهيم مرة أخرى فأقر اثنان منهم بحدوث القرآن وبقى شخصان - أعنى: أحمد بن حنبل،

---

(١) رجال النجاشى برقم ١٠٣٢.

ومحمد بن نوح - على قلولهما، فشدا بالحديد وبعثا إلى طرسوس وكتب معهما كتابًا، فلما صار إلى الرقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر والى الرقة بإرجاعهم إلى إسحاق بن إبراهيم، فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثم أطلق سراحهم[1].

ولما تسلم المعتصم مقاليد الحكم ضرب أحمد بن حنبل ٣٨ سوطًا ليقول بخلق القرآن، وكان ذلك ٢١٩هـ. وهذا هو المعروف بمحنة أحمد أو محنة خلق القرآن.

قضى المعتصم نحبه وخلفه ابنة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ) وكان للمعتزلة فى عصره شوكة، ولما قضى الواثق نحبه قام مقامه المتوكل فأمر الناس بترك النظر والبحث وترك ما كانوا عليه فى أيام الخلفاء الثلاثة، وأمر شيخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة، ومن هنا أخذ نجم المعتزلة بالأفول وإقصائهم عن المساحة الفكرية وفسح المجال للمحدثين، وكانوا يجلسون فى المساجد ويرون الأحاديث ضد الاعتزال ويكفرون المعتزلة. سأل أحدهم عمن إن القرآن مخلوق، فقال: كافر، قال: فابن دؤاد. قال: كافر بالله العظيم[2].

ثم إن مما أعان على انقراضهم هو تشتت مذاهبهم وفرقهم، فإن القوم تفرقوا إلى مدرستين: مدرسة معتزلة بغداد و مدرسة معتزلة البصرة، ولم تكن حتى فينفس كل واحدة منهما وحدة فى التفكير، فصاروا فرقًا تنوف على العشرين، و عند ذلك بلغوا إلى درجة من الضعف والانحلال، وإن كان ينجم بينهم رجال مفكرون كأبى على الجبائى (المتوفى ٣٠٣هـ) وولده أبى حاشم (المتوفى ٣٢١هـ).

وجاءت الضربة الأخيرة من جانب أبى الحسن الأشعرى الذى كان ربيب

---

(١) تاريخ الطبرى: حـ٧/ ١٩٥ - ٢٠٦ بتلخيص.

(٢) تاريخ بغداد: حـ٣/ ٢٨٥.

أبى على الجبائى وتلميذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث. فقد رقى فى البصرة يوم الجمعة كرسيًا ونادى على صوته: "من عرفنى ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى أنا فلان بن فلان، كنت أقوول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم"(١).

فقد كان لرجوع من كان من أكابر التلاميذ أبى على الجائى أثر بارز فى النفوس، وبذلك أخذ الدهر عليهم ظهر المجن، تقلب لجة البحر بالسفن المشحونة والفلك المصنوعة، بين بالغ إلى ساحل النجاة وهالك فى أمواج الدهر.

هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العباسيين قام فى سنة (٤٠٨هـ) بنفس العمل الذى قامت به المعتزلة فى عصر المعتصم والواثق. بقول الحافظ ابن كثير: وفى سنة (٤٠٨هـ). استناب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرجوع وتبرأوا من الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوا أرحل فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين فى ذلك واستن بسنته فى أعماله التى استخلفه عليها من بلاد خراسان وغيرها فى قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشهبة وصلبهم وحبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على المنابر وأبعد جميع طوائف أهل البدع ونفاهم عن ديارهم وصار ذلك سنة فى الإسلام(٢).

قال الخطيب: "وصنف القادر بالله كتابًا فى الأصول ذكر فيه فضائل

---

(١) فهرست ابن النديم: ص٢٣١، الفن الثالث من المقاتلة الخامسة؛ وفيات الأعيان: حـ٣/ ص٢٧٥.

(٢) البداية والنهاية: حـ١٢/ ص٦.

الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحـديث، وأورد فى كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز وإكـفار المعتزلة والقائلين بخلق القـرآن، وكان الكتاب يقرأ كل جمعة فى حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدى ويحضر الناس سماعه"[1].

* * *

(١) تاريخ بغداد: حـ٤/ ص٣٧ و ٣٨.



المبحث الثانى

ترجمة القاضى عبد الجبار

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد خليل بن عبد الله أبو الحسن الهمذانى الأسد أبادى، ويلقب بعماد الدين حيفا، وبقاضى القضاة أكثر الأحيان، يقف على رأس طبقة الاعتزال الحادية عشرة، ويعد ممثلا للاعتزال على البصرى فى اتجاه الجبائيين - التوفيقى، ونصيرا أبى هاشم فى العدل والتوحيد(1).

حياته الشخصية:

ليس ثمة معلومات كافية عن مرحلة حياة القاضى الأول، وإن كانت المدونات التاريخية تمدنا بمعلومة جديرة بالتأمل، مفادها أنه جاوز التسعين من عمره، بعد أن عاش حتى سنة ٤١٥هـ، الأمر الذى يجعل ولادته على أقل تقدير فى حدود سنة٣٢٥هـ، وكانت ولادته فى أسد أباد فى ظل أسرة كادحة، وأب حرفى يمتهن - الحلاجة - يصدرها نسيجا إلى سواد همذان، فيما كان دخله عاجزًا عن تغطية الأسرة، فنشأ عبد الجبار فقيرًا، ووصل من رقة حالة أنه كان زوجه وولد، وأتباع ليلة من الليالى دهنًا ليداوى به جربا كان عليه، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلى الجرب أم يشعل السراج، ولا تفوته مطالعة الكتب، فرجح عنده الإشعال للمطالعة.

دراسته:

إن إقامة القاضى لم تطل فى مسقط رأسه (أسد أباد) التى عاش فيها طفولته، وجزءًا من صباه أنفقه فى الدراسة بينها وبين قزوين، على يد علماء

---

(1) قراءة فى شخصيته وتاريخ فاض القضاة عبد الجبار الهمذانى - موقع المعتزلة أهل العدل والتوحيد - شبكة المعلومات الدولية.

معروفين منهم: الزبير بن عبد الـواحد الفقيه المتوفى ٢٧٤هـ، وأبو الحسن بن سلمى القطان ٣٤٥هـ، وتوجـه إلى همذان سنة ٢٤٩هـ ليسـمع الحديث عن عدد من ثقاتها كأبى محمد عبد الرحم الجلاب وأبى بكر محمد بن زكريا.

وبعد تدربه على الفـقه وأصوله توجه إلى أصفـهان فى حدود ٣٤٥هـ، فقرأ على (أبى محمد عبد الله بن جعفر ٣٦٤هـ أحمد بن إبراهيم بن يوسف التميـمى ٣٥٢هـ فيما توجه بعد هـذه الجولات العلمية إلى البصرة، عـاصمة الفكر والثقـافة مخـتلفا إلى مجـالس علمائها، وحلقـات مفكريها، مـأخوذا بنبضها العلمى الذى استطاعت فيها الأشعرية أن تفرض سيادتها الفكرية، إلى جانب نفـوذ المذهب الشافـعى وشيوعـه - فى وقت كانت الاعـتزاليـة تعانى الحصـار وتواجه المعـارضة، فى ظل دولة الظل العـباسيـة، فاعتـنق القاضى الأشعـرية أصولاً وتبنى الفـروع على المذهب الشافـعى، كمـرحلة تحضـيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية.

تحوله من الأشعرية إلى الاعتزال:

ولئن كـان القاضى قـد تعلم أصوليـات الأشعـرية، واستـوعب الفـقه الشافعى، وألم بالثقافات السائدة، فإن الحوارات الجدلية من حوله التى حلفت بها حلقات الفكر البصرى، ومقارها الثـقافية لم تتوقف أو تنقطع، بل فتحت أمامه بابا للاتصال برجال المعتزلة وممثليها، فيحضر ندواتهم فيقتنع بأصولهم، بعد أن تعرف على طريقة تفكيرهم، فعقد مع رجالهم حوارًا اتصل بالمناظرات والجدل، حتى عرف الحق وانقاد.

تاريخه المذهبى والوظيفى:

ومن هنا تبدأ رحلة القاضى مع الاعتزال، فيبتدئ قرائته التعليمية الأولى على أبى إسحاق بن عـياش، توجه بعدها إلى مـركز الاعتزال بصحـبته زمنًا طويلا من أجل اختيار قدراته ومؤهلاته، التى أقنعت البصرى بضرورة إعداده

وتدريبه ليصبح فى طليعة تلاميذه. . . حتى فاق الأقران ولم يأت تفوق القاضى فى مدى ما تلقاه من علوم الدين ومعارفه. . بل توافق تحصيله العلمى وانسجامه فى فترة إعداده العقائدى، مع ما أنجزه من أطروحات وأعمال فكرية التى صنف فيها الكثير، واستعان بمصنفاته هذه فى مهام الدعوة خارج حدود العراق باتجاه العسكر مبشرًا بالاعتزال وداعيا الناس إليه، ويتابع رحلته المذهبية صوب رامهرمز فيقيم فى مسجدها، زمنا، ثم يتوجه بدعوة الصاحب بن عباد إلى (الرى) سنة ٣٦٠، فيقدم له الوزير البويهى رعايته ويجعله فى مقدمة الفضلاء والفقهاء والسادات الذين يكتبون عنه، ثم ما لبث أن ولاده قضاء الرى سنة ٣٦٧هـ، فى عهد الدولة، ويتولى ابن عباد بنفسه إنشاء - العهد - للقاضى فيكتبه بخطه ويقال أنه يقع فى سبعمائة سطر.

ومن بين فقرات هذا العهد. . . هذا ما عهد به مؤيد الدولة عبد الجبار بن أحمد حين ولاده قضاء بالرأى وقزوين وابهر وزنجان، وسهر ورد وقمم ودنباوند، وما يجرى مجراها. . . ويلتمس فيها حلال الدين وحرامه. . وكان هذا العهد البويهى تفويضا للقاضى بإدارة القاضى فى عموم الرى وتوابعها والأشراف على قضاتها، فامتدت سلطته القضائية عبر حدود إقليم الرى إلى التوابع والأعمال والنواحى الأخرى، ثم جمع بين قضاء همذان والجبال إلى جانب الرى، واكتسب عبد الجبار خلال قيامه بهذه الوظيفة الشرعية، لقب قاضى القضاة بعد أن كان قاضيا وحسب، فأصبح مسؤلا عن القضاة أنفسهم، ولا يطل المعتزلة هذا اللقب على أحد غيره، ولا يعنون به أحدًا سواء[1].

(١) المرجع السابق.

مكانته العلمية[1]:

تبوأ القاضى عبد الجبار ذروة سنام الفكر الإسلام خاصة لدى المعتزلة فكان إمام المعتزلة وشيخهم فى عصره دون منازع حتى لق بقاضى القضاة وأصبح لقبا خاصا به ووقفا عليه على ما سلف، وفى هذه يقول السبكى (وهو الذى تلقبه المعتزلة قاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به على الإطلاق غيره[2].

أما الحاكم الجشمى والذى يعد عبد الجبار أحد تلاميذه فيقول فيه (وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر بروده، ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب وضمنها من دقيق الكلام وجليله مالا يتفق لأحد مثله وطال عمره مواظبا على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صيته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة فى المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ وشهرة حالة تغنى عن الأطناب فى الوصف)[3].

ولم يكن الحاكم بدعا فى هذا الثناء بن ذلك أمرا يكاد يطبق عليه العلماء خاصة إذا ما تغاضينا عن اعتزاله ونختم هذه الإلمامة بقول الصاحب ابن عباد (الناس يتشرفون بالعلم والعلم يتشرف بقاضى القضاة).

يمثل مريدوا القاضى رفاقه وتلاميذه وأنصاره، طبقة الاعتزال الثانية عشر الأخيرة، الذين تحملوا بصير وثبات مهام توجيه المذهب وقيادته وفق

---

(١) تثبيت دلائل النبوة للقاضى عبد الجبار بتحقيقنا ص١٣ ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة ٢٠٠٧.

(٢) طبقات الشافعية حـ٥ ص ٩٧.

(٣) المعتزلة والفكر الحرص ٣٠٢.

منهجيه القاضى وتقاليده البصرية فى انتقائيته بين الجبائى وأبى هاشم فى الحفاظ على وحدة وأصول الاعتزال وتماسكه، وإقصاء الاتجاهات الطفيلية والدخيلة عليه لعدم التزامها الأصولى وانضباطها العقادى.

وقد عاصرت مدرسة القاضى الاحتلال البويهى فى ظل دولة بنى العباس المتراجعة) المريضة) كما شهدت بغداد بأيدى السلاجقة الغزاه سنة ٤٥٥هـ.

وقد عمد المحتلون الجدد إلى أتباع القمع الفكرى للمعتزلة التى حاولت إعادة نشاطها الفكرى ولكنها محاولة قصيرة الأجل انتهت سنة ٤٤٧هـ بالفشل.

بينما أصبحت الأشعرية عقيدة السلطة السياسية، التى تولت أحياء فكرها وفتح مؤسسات رسمية لنشر مذهبها، وكان أبرز منشأتها التعليمية المدرسة النظامية فدرجت على نشر الأشعرية وإذاعتها وذم الاعتزال، وملاحقة أنصاره وإقصاء رجالاته عن إدارة مؤسسات السلطة ووظائفها بتهمة الاعتزال.

فكان على الحركة الاعتزالية تتنازل عن خلافاتها الذاتية وتبتدئ فى صيانة مذهبها ووحدته فنبذا خلافاتهم القديمة وأصبحوا متضامنين متكافئين حتى صار تكافهم فى القرن الرابع والخامس مضرب المثل، فقد تمثل الخوارزمى باعتداد المعتزل بالمعتزلى، وأبدوا التزامهم المذهبى واعتدادهم بأصوله فصاروا يتفاخرون أمام مخالفيهم فكان محمد بن وشاح الرينى يقول: أنا معتزلى، ويروى السبكى أن أبا يوسف القزوينى هو أبز تلاميذه قاضى القضاة كان يفاخر بالاعتزال ويتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقى الأشعرى، فى هذه المرحلة التاريخية الصعبة عاشت مدرسة القاضى المعتزلى.

واتفق له من التلاميذ والأصحاب، ما لم يتفق لأحد من رؤساء الكلام، فقد احتوت مدرسته الفكرية إلى جانب مريديه وتلامذته المعتزلة، ورفاق من

الزيدية والشيعة الأمامية ودرسوا عليه وتفقهوا بعمله، وبقى هؤلاء جميعا يحملون بصمات فكره وتأثيراته المنهجية.

فلم يعد صوت يعلو صوته المقتدر فى مواجهة الخصوم ومحاججة المخالفين، مناظرة وجدلا فعظم قدرة إلا بين المعتزلة وحدهم وإنما بين فرق الزيدية الأمامية التى تجمع علماؤها فى حلقته العلمية وأصبح الاعتماد على كتبه وأماليه التى نسخت كتب من تقدم من الشيوخ ومصادر فى العدل والتوحيد.

وإلى جانب رياسة القاضى لمعتزلة البصرة فإنه كان معلم المذهب وشيخه فى القرن الرابع والخامس فلم يكن أحد ينافسه فى رياسته واستاذيته، التى برهن على استحقاقه وتخصصاته التى تشهد أوراقه الأربعمائة ألف بعلمه الوفير وثقافته العريضة الموسوعية مع تأكيد أصالة منهجه المذهبى وفكرياته الإسلامية.

وتتبدى قيمة الفكر العظيم فى الثقافة بشهادات كبرى تقدم بها التاريخ.

تلاميذه:

نظرا لأنه قضى فترة طويلة من حياته فى الإملاء والتدريس والتأليف فقد كون تلاميذ وأصحابه والناقلون عنه مدرسة ضخمة نخبة من الرجال الذين خلفوا وراءهم دراسات كلامية ثرية، يعتبر معظمها امتداد الرأى القاضى عبد الجبار.

وقد أحصى الشريف المرتضى فى كتابه "المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل" المعروف (بطبقات المعتزلة)، تلاميذ القاضى عبد الجبار، وعدهم فى الطبقة الثانية عشرة، وهى الأخيرة من المعتزلة.

ونقتصر هنا على ذكر أشهرهم:

١ - أبو رشيد بن محمد النيسابورى:

من أصحاب القاضى وأحد تلاميذه الذين درسوا عليه، وإليه انتهت الرئاسة بعد قاضى القضاة وكان القاضى يلقبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره[١].

٢ - أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد:

قرأ على قاضى القضاة، وكان خليفته فى الدرس وله كتب حسنة منها كتاب النكت[٢].

٣ - أبو الحسن محمد بن على البصرى:

أخذ عن القاضى ودرس ببغداد، وأبرز تلاميذ القاضى وأكثرهم ذكاء وألمعية[٣] وله مؤلفات أشهرها (المعتمد فى أصول الفقه).

٤ - أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية:

أخذ عن القاضى وهو الذى جمع (المجموع فى المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار وله كتب مشهورة (كالمحيط فى أصول الدين).

و(التذكرة فى لطيف الكلام)[٤].

٥ - الشريف المرتضى أبو القاسم على بن الحسين الموسوى:

أخذ عن القاضى ودرس عليه ببغداد عند انصرافه من الحج، ومن كتبه المشهورة (الأمالى)[٥].

---

(١)، (٢)، (٣) شرح عيون المسائل ٧٩.

(٤) المنية والأمل ٧١. نقلا عن مقدمه. د. لاشين.

(٥) تاريخ بغداد ١١/ ٤٢٠.

٦ - أبو القاسم البستى إسماعيل بن أحمد:

شيخ الزيدية بالعراق وإليه نسب المذهب الزيدى فيه كانت صلته بالقاضى وثيقة وكان جدلا حاذقا، وكثيراً ما كان القاضى يحيل عليه إذا سئل فى موضع كلامى[1].

٧ - أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزوينى:

كان داعية إلى الاعتزال ويقول: لم يبق من ينصر هذا المذهب غيرى[2] وغير هؤلاء الكثير.

أعمال القاضى ومؤلفاته:

(. . . ويقال: إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن، ولئن كان بعض هذا الكم الهائل - الإملائى - مترهلاً هشًا، بالشروح والتعليقات، فإن كيفًا رصينًا، جعل من بين أوراقه الأربعمائة ألف (ذكراً شائعًا بين الأصولين)، إذا حظيت وجدوا أنه لم يسبق إلى مثل تصنيفه فى حسن رونقه وديباجته وإيجاز ألفاظه وجودة معانية واحتراز أدلته، وكان من ميزات هذه الطريقة (أن ترك الناس كتب من تقدمه) وإن كان هذه الخصائص لا تغطى أعمال القاضى كلها، إلا أن جمالية اللغة وانتقاء مفرداتها المعبرة ودرجة بلاغتها، تتوازى مه منهجيته، واستدلالاته فى كتاباته المتأخرة المميزة بالعمق والأصالة والوضوح وكانت الشهادة تاريخية على ثقافته الموسوعية التى تتبدى فى أجزاء أوراقه الأخيرة التى حاول عن طريقها، وضع موقفة العقائدى بصورته النهائية، متحكما بقدرة قائقة على حصر القضايا الرأسية الخلافية بين الاعتزال ومعارضيه، كما تأكدت محاولاته التوفيقية فى تراجعه أحيانا وتجاوز

---

(١) المنية والأمل ص٦٩.

(٢) شرح عيون المسائل ص٧٩.

قضـايـاه المبدئيـة أحيـانا أخرى، من أجل توطيـد التآلف بين الاعـتزال وأهل السنة.

ويمكن أن يقال أن اتجـاه القاضى فى أطوار كتـاباته - فنيا ومنهجـيا - حقق لعصر الاعتزال الأخير إضافات كمية ونوعية فى طرائق الكتابة والتعليم، لم ينافسـه فيهـا أحد من أصحـابه أو رفقائه إلا الجـاحظ، وبشر بن المعتـمر والجبائى[1].

ومصنفاته أنواع[2]:

أ - منها فى علم الكلام:

- كتاب الدواعى والصوارف.
- كتاب الخلاف والوفاق.
- كتاب الخاطر.
- كتاب الاعتماد.
- كتاب المنع والتمانع.
- كتاب ما يجوز فيه التزايد ومالا يجوز.
- كتاب المغنى.
- كتاب الفعل والفاعل.
- كتاب المبسوط.
- كتاب المحيط. وقد طبع مرتين.
- كتاب الحكمة والحكم.

---

(١) قراءة فى شخصية وتاريخ القاضى عبد الجبار - ترجع سابقة.

(٢) تثبت دلائل النبوة بتحقيقتان - مرجع سابق ص١٦/ ١٨.

- كتاب شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضى عبد الجبار وهو محل التحقيق وسيرد التعريف به لاحقا.

ب - منها فى التفسير وعلوم القرآن:

- كتاب الأدلة فى علوم القرآن.
- كتاب متشابه القرآن. بتحقيقنا ونشر مكتبة الثقافة الدينية.
- كتاب التفسير الكبير المعروف بـ(الميحط).
- كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن[1].

جـ - ومنها فى الحديث:

- كتاب تثبيت دلائل النبوة بتحقيقنا ونشر مكتبة الثقافة الدينية.
- كتاب نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد.

د - ومنها فى الشروح:

- كتاب شرح الجامعين.
- كتاب شرح المقالات.
- كتاب شرح الأعراض.

هـ - ومنها فى أصول الفقه:

- كتاب النهاية.
- كتاب مجموع العهد.
- كتاب العمد.
- كتاب أصول الفقه.

---

(١) قمنا بتحقيق وضبط هذا الكتاب ونشرته مكتبة النافذة الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

و - ومنها كتب فى النقض على المخالفين:

- كتاب نقض اللمع.
- كتاب نقض الإمامة.

ز - ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق:

- الرازيات.
- العسكريات.
- القاشانيات.
- الخوارزميات.
- النيسابوريات.

حـ - ومنها فى الخلاف:

- كتابه فى الخلاف بين الشيخين (أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم).

ط - ومنها فى المواعظ:

- كتاب نصيحة المتفقهة[1].

الأعمال الأصولية[2]:

آثر القاضى إتباع الطريقة الجبائية فى تخليص الاعتزال من الإضافات التى وضعها الجناح المتطرف التى كان لها أثر عكسى، على مستقبلهم المذهبى من خلال الأثر الشىء الذى تركته فى نفوس العامة، والفرق السلفية الاتجاه، لذلك حرص القاضى على (السلامة) وتطليف المواجهة بل حاول تغطية الثغرات التى أحدثتها حركة الاعتزال النشطة فى القرن الثالث الهجرى.

(١) باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم الإهمام أحمد بن المرتضى - بتحقيقنا. نشر الطبع - مكتبة النافذة ص/ ١١١.

(٢) قراءة فى شخصية وتاريخ قاضى القضاة عبد الجبار الهمذانى - مرجع سابق،

فكان عليه أن يبسط أصوليات المذهب ويعيد تفصيلاتها وفق الأسس التى قام الاعتزال على وحداتها.

فابتدأ بكتابه المغنى[1] الذى استغرق العمل فى إنشاء أجزائه العشرين مده عشرين عامًا ابتداء من سنة ٣٦٠هـ وانتهى فى وضع آخر أجزائه سنة ٣٨٠هـ فى مدينة الرى، وإن كان المغنى يعد موسوعة أصولية أندرجت أجزاؤها فى التوحيد والعدل، فإنه تناول عبر هذين الأصلين الأصول الثلاثة الأخرى، وكافة الموقف والقضايا التى تستغرق دائرتها الخمسة من بآراء المخالفين والزامتهم، ويتسم المغنى من ناحيته الفكرية، بأنه أول عمل اعتزالى حاول أن يغطى مدرسة الاعتزال بكل جوانبها المبدئية الهامشية غير أن إفاضته وأسلوبه الإملائى يحتاج إلى أكثر من دراسة وإلى تبويب جديد، وإعادة تحقيق على نحو أكاديمى علمى يبرز قيمته من الناحية الفكرية التراثية والمدرسة الاعتزالية.

وقد أثار الجزء الأخير (الإمامة) من موسوعة القاضى عبد الجبار فى العدل والتوحيد (المغنى) استياءات الشيعه وأطرافها (زيدية وإمامية).

وبقدر المآخذ والسلبيات التى حفل بها المغنى يعد المصدر يشكل البناء الأصولى للمدرسة الاعتزالية وقد نجد القاضى فى تفادى ثغرات موسوعة المغنى ببحثه الشيق العميق فى مجموع المحيط بالتكليف الذى جاء حافلاً بقضايا العدل والتوحيد الأساسية المتميزة عن المغنى بالدقة والتركيز العميق والأصال.

وفى نطاق الدائرة الأصولية أكد القاضى امتياز التوحيد كأصل متقدم على الأصول الأربعة الأخيرة الأخرى، فآثر بدراسات خاصة تناول أهم قضاياه فى (الأسماء والصفات والرؤية). وعبر الاتجاه الأصولى عنى القاضى

---

(١) سبق ذكر كتاب المغنى ضمن كتب علم الكلام.

بالعدل عناية بالغة وهو الأصل الذى يعزز الموقف الأخلاقى فى تأكيد عدل الله وحرية الإنسان من خلال نظريتى: اللطف والتولد.

وأضاف إلى ذلك برهانه على حرية الإنسان الذاتى فى كتاب القضاء والقدر.

وبخصوص التوحيد والعدل وامتيازهما فقد أعيد بحثهما فى مجمل الأطروحات التى قدمها القاضى وأهمها: شرح الأصول الخمسة، أصول الدين على مذهب أهل التوحيد والعدل، ومختصر الحسنى، زيادات الأصول، تقريب الأصول، تكملة شرح الأصول، المقدمات.

تعريف ابن المرتضى بالقاضى عبد الجبار:

قل الإمام أحمد يحيى المرتضى من أئمة الزيدية معرفا بالقاضى عبد الجبار[1]:

هو أبو الحسن قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى كان فى ابتداء حالة يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية وفى الفروع مذهب الشافعى فلما حضر مجلس العلماء ونظر وناظر عرف الحق فانقاد له وانتقل إلى أبى إسحاق بن عياش فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد وقام عند الشيخ أبى عبد الله مدة مديدة حتى فاق الأقران وخرج فريد دهره قال الحاكم وليس تحضرنى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل فإنه الذى فتق علم الكلام ونشر بروده ووضع فيه الكتب الجليلة التى بلغت المشرق والمغرب وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله وطال عمره مواظبًا على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صوته وعظم

(١) باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم - تأليف/ أحمد بن يحيى المرتضى بتحقيقنا تحت الطبع - مكتبة النافذة ص١٠٩/ ١١١ وقد عرفه بما لا يخرج عما سبق ولكننا آثرنا ذكر ترجمته لكونها المدة لكل من جاء بعده.

قدره وإليه انتهت الرياسة فى المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع وصار الاعتماد على كتبه ومسائله: نسخت كتب من تقدمه من المشايخ وشهرة حالة تغنى عن الأطناب في الوصف واستدعاء الصاحب إلى الرى بعد سنة ستين وثلاثمائة فبقى فيها مواظبًا على التدريس إلى أن توفى رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة وكان الصاحب يقول فيه هو أفل أهل الأرض ومرة يقول هو أعلم أهل الأرض وأراد أن يقرأ فقه أبى حنيفة على أبى عبد الله فقال له هذا علم كل مجتهد فيه مصيب وأنا فى الحنيفة فكن أنت أصحاب الشافعى فبلغ مبلغا عظيمًا وله اختيارات لكن وفر أيامه على الكلام ويقول للفقه أقوام يقومون به طلبًا لأسباب الدنيا وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى قال الحاكم ويقال إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ومصنفاته أنواع منها فى الكلام كتاب الدواعى والصوارف وكتاب الخلاف والوفاق وكتاب الخاطر وكتاب الاعتماد وكتاب المنع والتمانع وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز إلى غيره ذلك مما يكثر تعداده وأماليه الكثيرة كالمغنى والفعل والفاعل وكتاب المبسوط وكتاب المحيط وكتاب الحكمة والحكيم وشرح الأصول الخمسة[1] ومنها نوع فى الشروح كشرح الجامعين وشرح الأصول وشرح المقالات وسرح الأعراض ومنها فى أصول الفقه النهاية والعمد وشرحه وله كتب في النقض على المخالفين كنقض اللمع ونقض الإمامة ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق كالرازيات والعسكريات والقاشانيات والخوارزميات والنيسابوريات ومنها فى الخلاف نحو كتابه فى الخلاف بين الشيخين ومنها فى المواعظ كنصيحة المتفقهة ثم له كتب فى كل فن بلغنى اسمه وفن لم يبلغنى أحسن فيها وأبدع وعلى الجملة فحصر مصنفاته كالمعتذر.

(١)هناك خلاف فى نسبة هذا الكتاب للقاضى عبد الجبار حسب ما نوضحه فيما يلى فى المبحث الثالث فى التعريف بالكتاب.

وفاته:

أجـمع المؤرخون وأصـحـاب التراجم على أنـه عمـر طويلا، إلا أنهم اختلفوا فى السنة التى توفى فيها[١].

فالخطيب البغدادى[٢] يذكر: أن وفاته كانت فى أول سنة خمس عشرة وأربعمائة.

ويذكر المرتضى[٣]: أنه سنة عشرة أو ست عشرة وأربعمائة.

فى حين يذكر ابن الأثير أن وفاته كـانت سنة أربع عشرة وأربعمائة وأنه قد جاوز التسعين[٤].

***

---

(١) تثبيت دلائل النبوة بتحقيقنا - مرجع سابق - ص١٨.

(٢) تاريخ بغداد حـ١١/ صـ١١٦.

(٣) طبقات المعتزلة ١١٢.

(٤) انظر الكامل فى التاريخ حـ٩/ ص٣٣٤.



المبحث الثالث

التعريف بكتاب شرح الأصول الخمسة

الأصول الخمسة التى يجمع عليها المعتزلة والتى لا يوصف المتكلم أن معتزلى إلا إذا قال بها واعتنقها وآمن بها ودافع عنها هى:

التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وق ذكرها القاضى بهذا الترتيب فى كتاب الأصول الخمسة فى علم الكلام. كما وردت فى كتاب شرح الأصول الخمسة المنوب للقاضى عبد الجبار.

ويبدأ الكتاب عقدته عن النظر ووجوب على المكلف وبيان ما يجب على المكلف معرفته من أصول الدين.

ثم يومئذ للأصول الخمسة عرضا سريعا ويعود بعد ذلك الكلام عن كل أصل من هتف الأصول.

ويختم الكتاب بفصل عن التوبة

والخلاف يجرى بين العلماء حول نسبة هذا الكتاب للقاضى عبد الجبار من عدمه.

فيرى الدكتور عبد الكريم عثمان محقق كتاب شرح الأصول الخمسة أن الكتاب للقاضى عبد الجبار.

أما الدكتور فيصل عون محقق كتاب الأصول الهمسة المنوب للقاضى عبد الجبار فيرى أن الكتاب ليس من تأليف ولا شرح القاضى. يقول الدكتور فيصل فى مقدمة تحقيقه لكتاب الأصول الخمسة[1]:

---

(١) الأصول الخمسة - المنسول للقاضى عبد الجبار بن أمد الأسد أبادى - ٣٢٠ - ٤١٥هـ حقته وقدم له الدكتور فيصل بدير عون - نشر لجنة التأليف والتعريب والنشر - مجلس النشر العلمى - جامعة الكريت عام ١٩٩٨. ص١٩/ ٢٧.

إن المعتزلة لم يكن لها رأى واحد وثابت فى عدد الأصول. صحيح أنه أصبح راسخا الآن فى الأذهان أن المعتزلة أجمعت فيما بينها على أصول خمسة ذكرها القاضى عبد الجبار فى الكتاب المنسوب إليه تحت اسم "شرح الأصول الخمسة"، لكن من الصحيح أيضًا أن رجال المعتزلة قد اختلفوا فيما بينهم فى حصر هذه الأصول. فمن قائل بوجود أصلين، ومن قائل بوجود أربعة أصول، ومن قائل بخمسة أصول. كذلك اختلفوا أحيانا فى تسمية هذه الأصول حيث عد البعض النبوة أصلا بينما ذكر فريق آخر القرآن والسنة.. إلخ.

يذهب القاسم بن إبراهيم الرسى (١٦٩ - ٢٤٦هـ)، أحد رجال الزيدية المعتزلة الأوائل والمهمين للغاية، فهو كما قال عنه أحد الباحثين فى دراسة علمية: "من أهم الشخصيات الزيدية التى بدأت إحكام العلاقة بين الزيدية والمعتزلة. كما أنه يعد الأساس لفرع من الزيدية أسس لنفسه قاعدة فى اليمن استمر تأثيرها إلى مد يزيد عن ألف سنة[(١)]. يقول الرسى: إن الأصول خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، ثم القرآن الكريم والسنة المطابقة له[(٢)].

والقاضى عبد الجبار نفسه قد تردد فى حصر الأصول. فقد ورد فى كتابه "شرح الأصول الخمسة" ما يلى: فصل: فيما يلزم المكلف (فى الأصل

---

(١) راجع: على محمد زيد: معتزلة اليمن ص٣١ - دار العودة - بيروت سنة ١٩٨١. وعن الرسى يمكن الرجوع أيضا إلى عبد الله الحبشى: مصادر الفكر العربى الإسلامى فى اليمن - بيروت سنة ١٩٧٨م. وراجع كذلك د. أحمد صبحى: الزيدية ص١٢١ - ١٤٩ منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٨٠م.

(٢) راجع مجموعة رسائل الإمام القاسم، اللوحة ١١٥ صورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٨٦ ب عن د. محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيدط١ ص٤٨ - دار الهلال ١٩٧١ - القاهرة. وقد ركز عمارة حديثه عن الرسى لتأكيد الأرضية الفكرية المشتركة التى تجمع بين الشيعة والمعتزلة ص ٥٦ - ٦١.

الكلف) معرفته من أصول الدين: أعلم أن ما يلزم المكلف (فى الأصل: الكلف) معرفته من أصول الدين أصلان على ما ذكره رحمه الله فى المغنى، وهما: التوحيد والعدل.

وذكر (القاضى عبد الجبار) فى "مختصر الحسنى" أن أصول الدين أربعة: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر داخلا فى الشرائع. وذكر فى الكتاب (لم يحدد المؤلف اسما للكتاب!! اللهم إلا إذا كانت الإشارة إلى مختصر الحسنى!!) أن ذلك خمسة: التوحيد، العدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لظهور الخلاف بين الناس فى كل واحد من الأصول. والأولى ما ذكره فى المغنى أن النبوات والشرائع داخلان فى العدل؛ لأنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد (يبدو أنه ثمة خللا هنا فى المبنى والمعنى) ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد من أن يفعل، ولا يخلف فى وعده، ولا فى وعيده. ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب. وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى العدل؛ لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين، وجب أن يتعبدنا به. ومن العدل أن لا يخل بالواجب. وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فالأولى أن يقتصر على ما أورده فى المغنى- ثم سأل رحمه الله نفسه: فقال كيف قلتم إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلتم إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع، وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل؟ وأجاب بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً، ولأنه لطف له فى أداء الواجبات

واجتناب المقبحات. ويلزمه معرفة الأصول الأخرى أيضًا؛ لأن العلم[1] بكمال التوحيد والعدل موقوف على ذلك. ألا ترى أن من جَوَّز على الله تعالى فى وعده ووعيده الخلف والإخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره، فإنه لا يتكامل له العلم بالعدل. ولا فرق فى ذلك بين من يسلك طريقة العلماء وبين من لا يكون كذلك. لأن العامى أيضًا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل[2].

هذا النص الذى أخذناه عن شرح الأصول الخمسة يثير عدة تساؤلات وشكوك:

١ - التساؤل الأول: من المؤلف الحقيقى لشرح الأصول الخمسة؟ من الواضح أن ثمة إشارات مهمة تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن شرح الأصول إذ لم يكن من عمل مؤلف آخر غير القاضى عبد الجبار، فإن من المؤكد أن القاضى لم ينفرد بتأليفه، بل أسهم معه آخرون. وهؤلاء الآخرون لا نقصد بهم تلميذى القاضى عبد الجبار اللذين ذكرت كتب المؤرخين أن القاضى قد أملى شرح الأصول عليهما، وهما: أبو محمد بن إسماعيل على الفرزازى وأحمد بن أبى هشام الحسينى المشهر بـ"ما نكديم" (وجه القمر) ولقب كذلك بـ(ششديو) (وسوف نعود فيما بعد للحديث عن الفرزازى هل كان بحق تلميذا مباشرا للقاضى أم لا؟). فقد ورد فى النص السابق من شرح الأصول: "على ما ذكره رحمه الله فى المغنى". . و"ذكر القاضى فى مختصر الحسنى" و"جعل (القاضى) ما عدا ذلك. . " و"ذكر فى الكتاب. . " و"الأولى ما ذكره فى المغنى. . " و"فالأولى أن نقتصر على ما أورده فى

---

(١) فى الأصل: علم.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص١٢٢ - ١٢٤. تحقيق د. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة - القاهرة سنة ١٩٦٥م.

المغنى. . " و"ثم سأل رحمه الله نفسه. . " و"أجاب" هذه كلها إشارات تدل على ضمير الغائب. أى أن كـاتب شرح الأصول الخمسة يشير بصيـغة ضمير الغـائب إلى القـاضى عبـد الجـابر. فلو أن القاضى هـو الذى كتب الشـرح لاستخدم لغة الخطاب المباشر: قلنـا فى مختصر الحسنى. . . و. . . ذكرنا فى المغنى. . . وأشـرنا فـى كـتـبنا. . وإن سـألنى سـائل. . قلـت له. . . قلنا له. . . ".

٢ - من يقرأ "شرح الأصول الخمسة" يجد انتـقادات كثيرة موجهة إلى القاضى عـبد الجبار فـى كتاب يفتـرض أن القاضى هو مؤلفـه!! ونحسب أن القاضى أو كان هو المؤلف أو هو الذى أملى مبـاشرة الكتاب على طلابه بغير تحريف أو تعديل لما نقد نفسه، أو وجـه اللوم إلى نفسه، بل وطلب من نفسه إلى نفسـه أن يعيد النظر فى بـعض أحكامه السابقـة. فقد ورد (على سـبيل المثال) فى شرح الأصول (ص ١٢٤) أن القاضى تساءل قائلا: هل عددتم فى هذه الجملة النبوات والإمامة؟ (والمقصـود بذلك من حيث كونهما أصلين من أصـــول الدين) وأجــاب بـأن الخـــلاف فى ذلك يدخل تحـت هذه الأبواب (المقصودة الأصـول الخمسة)، فلا يجب إفـراده بالذكر (ص ١٢٤). ثم نقرأ بعـد ذلك مبـاشرة، نـقدًا لكلام القـاضى فـحواه: "إلا أن هذا العـذر ليس بواضح، فإن الخـلاف فى الوعد والوعـيد والمنزلة بين المنزلتـين وغيـرهما مما يدخل فى العـدل، ثم أفرده بالذكـر، فـهلا أفـرد ما ذكـرناه أيضا بالذكـر. والصحيح أنه يقتصر على الكلام فى ذلك"[1]. وواضح أن هذا النقد الموجود بالمتن ليس كلاما على لسان القاضى، وليس لدى القاضى علم به!!

ومما يجعل الشك قائمـا فى صحة نسبة شرح الأصول الخـمسة للقاضى عبد الجبار وجود آبار متناقضة، وكلها منسوبة إلى القاضى. فكثيرا ما نجد رأيا يدافع عنه القـاضى، ثم لا نلبث أن نجد تراجـعا من القـاضى نفسـه عن هذا

(١) شرح الأصول الخمسة ص١٢٥.

الرأى، والقول بضده أو نقيضه.. من ذلك ما أورد من حديث عن المنزلة بين المنزلتين. ففى حديث القاضى عن حكم مرتكب الكبيرة قال "ألم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها؛ لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلا. وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر فى جنبه؛ وإن كان أقل منه يكون محيطًا فى جنب ذلك العقاب. فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض الآخر، أو عقاب بعض المعاصى أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خلينا وقضية العقل لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها"[1]. هذا الرأى، كما هو واضح، أبعد العقل عن مجال البث فى مسالة مرتكب الكبيرة، والتى هى من الأصول الخمسة، والتى كانت فى واقع الحال فتوى عقلية قالها واصل بن عطاء الغزال، وكانت سببا فى نشأة المعتزلة. لكنا بعد ذلك نقرأ فى شرح الأصول الخمسة: أن حكم العقل فى مرتكب الكبيرة أنه يكون فاسقًا، فاجرًا، ملعونًا.. الخ[2].

٣ - إن القراءة المتأنية لما سبق أن ذكرناه هنا من نصوص للقاضى عبد الجبار بوجه خاص ولشرح الأصول كله بوجه عام يدرك أن الغموض يكتنف موقف القاضى من عدد الأصول التى ينبغى للمكلف أن يعرفها من أصول الدين: فهو أحيانا يقول بأصلين، وأحيانا أخرى يقول بأربعة أصول، وهو فى شرح الأصول يقول بالأصول الخمسة. فقد جاء فى شرح الأصول على لسان القاضى ما يلى: "أصول الدين أصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله فى المغنى وهما التوحيد والعدل". ثم نجد رأيا آخر للقاضى.. وذكر القاضى فى مختصر الحسنى أن أصول الدين أربعة: التوحيد، العدل، النبوات

(١) ص١٣٨ من شرح الأصول الخمسة.

(٢) راجع ص١٣٩ - ١٤٠ من شرح الأصول الخمسة.

والشرائع[1]. فإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره من أصول خمسة فى الشرح اتضح لنا هذا التباين فى حصر عدد الأصول التى قال بها عبد الجبار. هذا إلى جانب أن الاختلاف، كما هو واضح، قد تجاوز العدد إلى طبيعة الأصول نفسها.

٤ - ثم إن ما يزيد الشك فى نسبة كتاب الشرح إلى القاضى عبد الجبار ما يلى: إن القاضى عبد الجبار كتب أهم كتاب عن المعتزلة حتى الآن، ونقصد كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" وهذا الكتاب مؤلف من عشرين جزءًا وهو كتاب ضخم من حيث تم نشر أربعة عشر جزءا منه أما الأجزاء الستة الأخرى فما زالت مفقودة حتى الآن. ونحسب أن القاضى لو كان هو مؤلفا شرح الأصول الخمسة أو شارحها لكان كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل بحجمه الضخم أولى بالتخصيص للحديث عن الأصول الخمسة. أما وأن القاضى تحدث عن أصلين فقط وجعلهما عنوانا لكتابه الرئيس والمهم "المغنى" فإن ذلك يدل على إمكانية (جواز) أن يكون شرح الأصول: خاصا بأحد أساتذة القاضى كما سنرى؛ أو أن القاضى (وهذا هو الرأى الأرجح عندنا) قد أسهم - شأنه شأن غيره من طلاب مدرسة المعتزلة - فى شرح أجزاء من الأصول الخمسة التى لم يكن له دخل فى وضعها من حيث المبدأ. ونقصد بذلك أن الأصول الخمسة قد تم تحديدها قبل أن يولد القاضى عبد الجبار نفسه، وقبل أن يخرج إلى الدنيا. إننا إذا أخذنا فى الحسبان أصلى العدل والتوحيد الموجودين فى المغنى فى مقابل الأصول الخمسة الموجودة بالشرح، وإذا قارنا الآراء المتضاربة أحيانا والمتناقضة أحيانا أخرى سواء على مستوى شرح الأصول الخمسة أو بمقارنتها بما ورد فى كتاب المغنى كانت النتيجة هى الشك الكبير فى أن يكون القاضى قد ألف شرح الأصول الخمسة، أو أن يكون قد انفرد بتأليفه.

---

(١) ص١٣٢ من شرح الأصول الخمسة.

لقد استمر الاختلاف حول عدد الأصول حتى ما بعد منتصف القرن التاسع الهجرى. فقد ذكر "أحمد بن يحيى بن المرتضى (٧٦٤ - ٨٤٠) أن الأصول خمسة[١]:

١ - وجود القديم المحدث بلا معانى.

٢ - المنزلة بين المنزلتين.

٣ - أن فعل العبد غير مخلوق فيه.

٤ - تولى الصحابة والاختلاف فى عثمان بعد الأحداث. والبراءة من معاوية وعمرو بن العاص.

٥ - وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ولذلك انتهى دكتور فيصل عون إلى عدم حق نسبة شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار حيث قال: نحن نشك فى صحة نسبة كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار لا لشىء إلا لكثرة التناقضات المتعلقة بالآراء المعروضة بالكتاب من جهة، ولأنه، من جهة أخرى، لا يوجد بين أيدينا ما يؤكد أن الكتاب، كتاب شرح الأصول ولا حتى كتاب "الأصول الخمسة" الذى يقوم بنشره الآن، ما يدل على أن القاضى هو مؤلفه. نقول ذلك وندعمه بعد أدلة:

١ - أن القاضى عبد الجبار قد كتب كتبه فى علم أصول الدين تحت عنوان "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" حيث ضم هذا السفر الجليل عشرين جزءًا. ومن خلال عنوانه ندرك أن القاضى يقول بوجود أصلين فقط: التوحيد، والعدل. وقد فصل القول فيهما فى سفره هذا حيث تحدث عن النظر، والتولد، النبوة، واللطف، الإمامة.. الخ، ونحن نرى أن القاضى لو

---

(١) راجع د. محمد عمارة رسائل فى العدل والتوحيد، ص٤٨.

كان يرى الأصول خمسة لكان الأولى به أن يدون هذه الأصول "الخمسة" فى المغنى، بحيث يكون العنوان: "المغنى فى الأصول الخمسة" لكنه كان واضحًا حينما ذكر علو وجه التحديد والتوحيد والعدل أصلين للعقيدة. ومن ثم فإن كل المسائل الأخرى تتفرع: إما عن التوحيد وإما عن العدل.

٢ - ويؤكد ما سبق ويسوغه أن القاضى عبد الجبار قد بدأ بـ"شرح" الأصول الخمسة" (المنسوب إليه!!) وانتهى منه خلال فترة تأليفه لكتابه الكبير "المغنى". فقد جاء فى الجزء العشرين من المغنى (فى الصفحة رقم ٢٥٤) إنه أتم الشرح فترة إملاء المغنى ما بين ٣٦٠ - ٣٨٠هـ.

إن موضوع شرح الأصول الخمسة هو بعينه موضوع كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" فكيف يؤلف القاضى - فى وقت واحد - كتابين يعالجان موضوعًا واحدًا ومن وجهة نظر واحدة (المعتزلة)!!، أضف إلى هذا أنه كان ينبغى أن يشغل مشروع شرح الأصول الخمسة عشرين جزءًا، وأن يكون كتاب المغنى فى جزء واحد. .!! لكن ذلك لم يحدث!! كذلك كما نتوقع أن يعبر الكتابان عن وجهة نظر واحدة، وهذا أيضا لم يحدث. أهـ. متصرف يسير(١).

ونحن نميل إلى أن الأصول الخمسة من تأليف القاضى عبد الجبار أما شرحه فهو لما نكديم كما ورد على غلاف نسخة صنعاء ونصبه شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد الأسد بادى المتوفى المعتزلى - المؤلف السيد ما نكديم وهو أحمد بن حنبل أبى هاشم الحسينى الرازى المعروف بشيشديو المتوفى عام ١٤٢٥هـ.

وقد اعتمدنا فى تحقيقنا لهذا الكتاب على عدة نسخ مخطوطة ومطبوعة وخاصة النسخة التى حققها الدكتور عبد الكريم عثمان والتى تسبها إلى

(١) الأصول الخمسة المنسوب للقاضى عبد الجبار - مرجع سابق ص١٩/ ٢٧

القاضى عبـد الجبار وكذا نسخة الـدكتور عادل أعون الأصول الخـمسة والتى نفس نسبـة الكتابين للقـاضى عبـد الجبار، وقـد استـفدنا من جمـيع النسخ المخطوطة والمطبوعة.

* * *



النص المحقق

كتاب شرح الأصول الخمسة

للقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي

المتوفي سنة ٤١٥ هجرية

تأليف وتعليق

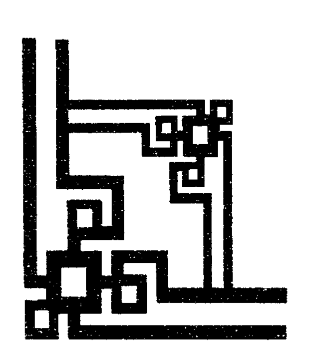
السيد الإمام مانكريم أحمد بن أبي هاشم الحسيني

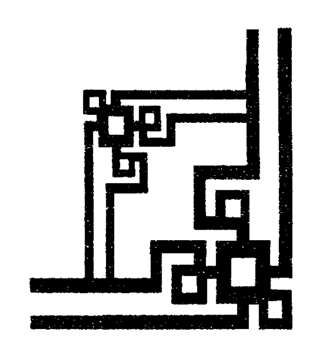
الرازي المعروف بششديو

المتوفي سنة ١٤٢٥ هجرية

تحقيق وضبط

أ.د أحمد عبد الرحيم السايح   المستشار توفيق على وهبه







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله اللهم أعن ويسر يا كريم.

بدأ قاضى القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله فى الشرح بسؤال الأصول الخمسة فقال: إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر.

ثم ثنى بذكر الواجب، وحده، وحقيقته، لأنه أراد أن ينهى الكلام إلى النظر فى طريق معرفة الله تعال الواجبات. ولا يحسن أن نتكلم فى وصف لشىء أو حكم له ما لم نعلم ذلك الشىء.

فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه. وقوله على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيرة التى لها بدل يقوم مقامها ويسد مسدها، كالكفارات الثلاث، فإنها أجمع واجبه على التخيير ثم إذا أتى بواحدة منها وترك الباقى لا يستحق الذم مع أنه أخل بالواجب، ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه، وهو أن لا يأتى بواحدة منها، فلولا هذا الاحتراز لا نتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

فإن قيل: هلا اعتبرتم فى حد الواجب استحقاق المدح بفعله؟

قلنا: إنما يعتبر فى الحد ما به بتبيين المحدود عن غيره، والواجب إنما يتبين عما ليس بواجب بما ذكرنا، فيجب الاقتصار عليه.

فإن قيل: إن لم تعتبروا فى حد الواجب استحقاق المدح بفعله انتقض

يهرب الملجـأن، لأن الملجأ إلى الهـرب ولو مكث ولم يهرب لاسـتحق الذم بتـركه الهـرب مع أن الهـرب غيـر واجب عليـه، إذ الوجـوب والتكليف لا يتصوران مع الإلجاء، ولو اعـتبرتم فى الحد استحقـاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك لأنه، وإن استحق الذم بترك الهرب، لم يستحق المدح بفعله.

قيل له: إن من مـكث ولم يهرب لا يكون ملجأ إلـى الهرب، لأنه لو كان ملجأ إلى الـهرب لوقع منه الهرب، لأن الملجأ هو من بلغ داعـيه حدًا لا يقابله داع آخـر، ويقع ما ألجئ إليه لا مـحالة. فإذا لم يكن ملجـأ لم يمتنع وجوب الهرب عليه دفعًا للضرر عن نعـسه، فلذلك استحق الذم بترك الهرب وأنت أردت أن تصور الكلام فى الملجأ فصورته فى غيره.

فإن قيل: لم قلتم إن هذا هو حد الواجب؟

قيل له: لأنه أوضح من قولنا واجب، وينبئ عن فائدته ويحصر معناه، وهذا هو الغرض بالتحديد.

وإن شـئت قلت فى حـد الواجـب: هو مـا للإخـلال به مـدخل فى استحقاق الذم، أو للإخلال به تأثير فى استحقاق الذم، وهذان الحدان كالأول فى الصحة إلا أنهما أو جزء وأخصـر ولهذا لا يرد عليهما من الأسئلة ما يرد على الأول:

ولما كان الواجب مما به ترك قبيح بين حقيقة القبيح فقال:

القبـيح هو ما إذا فـعله القادر عليـه استحق الذم علـى بعض الوجوه، وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيـرة؛ فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لا يستحق الذم عليـها بكل وجه ولكن يستحق الذم عليـها على بعض الوجوه، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عـقاب هذه الصغيرة مكفرًا فى جنبه، وكـذلك فإنه احـتراز من القبـائح الواقعة من الـصبيـان والمجانين والبهائم، فإنهـا على قبحها لا يستحق الذم عليهـا بكل وجه، ولكن يستحق

الضم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها، أو يتمكن من العلم بذلك، فلولا هذا الاحتراز لا تنقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

وذكر فى الكتاب، أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح.

وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده وديعه فجاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه الرد، فلولا أن هذا الرد لا يتم إلا بالقيام واستلقى على قفاه، كان هذا الاستلقاء قبيحًا لأنه ترك منع الواجب من وجوده.

واعلم أن الواجبات على ضربين: موسع فيه مخير، ومعين مضيق، فالواجب المخير هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، ولا ما يقوم مقامه استحق الذم، والواجب المصيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه الستحق الذم، ولسنا نعنى بهذا التعيين أن غيره مما يخالفه فى الصورة لا يقوم مقامه بخلاف المخير، وإلا فليس فى الواجبات علينا ما يتعين حتى لا يقوم غيره مقامه، وإن وجد فيما يجب على الله تعالى. ولكل واجد منهما مثال فى العقل والشرع.

أما مثال الواجب المخير فى العقل فهو: كقضاء الدين؛ فإن من عليه الدين بالخيار، إن شاء قضى من هذا الكيس، وإن شاء قضى من كيس آخر إذا كان النقد واحدًا.

وأما مثاله فى الشرع، فهو: كالصلاة فى الوقت فإن المكلف مخير إن شاء صلى وإن شاء عزم، وكالكفارات الثلاث فإنها أجمع واجبة على التخيير إن شاء أطعم، وإن شاء كسى، وإن شاء أعتق.

وأما مثال الواجب المضيق فى العقل فهو، كرد الوديعة، إذا جاء صاحبها وطالبه بالرد فإنه يجب عليه ردها بعينها، ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة أو بدل؛ وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر، فإنه مخير إن شاء ردها باليمين، وإن شاء ردها باليسار.

وأما مثاله فى الشرع فهو؛ كالصلاة فى آخر الوقت، فإنه يتعين عليه

الصلاة ويجب أداؤها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره، وإن كان يدخله التخيير من وجه آخر؛ فإنه مخير إن شاء صلى فى هذه البقعة وإن شاء صلى فى هذه البقعة، بشرط استوائها فى الطهارة.

ثم قال رحمه الله تعالى: إذا ثبت هذا فالعم أن معرفة الله سبحانه وتعالى من الواجبات المضيقة التى لا يسع الإخلال بها، ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره لأنه مما يقبح تركها، وقد تقرر فى العقل وجوب التحرز من القبيح. فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة، وجب أن يقضى بوجوبها.

وهذه منه رحمه الله إشارة إلى ما يقوله شيخنا أبو على[1]، من أن وجه وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها. إلا أن ذلك إنما يستقيم إن لو لم يمكن الانفكاك عن القبيح إلا إلى المعرفة، فحينئذ كان يجب أن يقضى بوجوبها. فأما ومن الممكن أن ينفك المرء عن القبيح لا إلى المعرفة، بأن لا يفعلها، ولا يفعل ما يضادها من الجهل وغيره، فإن ما ذكره لا يستقيم. وأشبه ما يقوله فى الصلاة أنه لا يجوز أن يجعل وجه وجوبها قبح تكرها من الزنا وغيره، لأن ذلك إنما كان يجب إن لم يمكن الاحتراز من الزنا إلا بالصلاة، فأما ومن الممكن انفكاك المطلف عن الأمرين جميعًا فإن ذلك غير واجب، كذلك ههنا.

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب، فما معنى قوله: ما أول ما أوجب الله عليك قيل له: معناه ما عرفك الله وجوبه. فإذن الصحيح فى وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم من أنه ما

---

(١) أبو على: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى من مأكابر علماء المعتزلة توفى سنة ٣٠٣هـ، ويعتمد المؤلف على آرائه وآراء ابنه أبى هاشم الذى من كبار علماء المعتزلة وأشدهم.

لطف فى أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية على ما سيأتى شرحه من بعد إن شاء الله تعالى.

ولما ذكر رحمه الله فى أول الكتاب ما ذكر، بين حقيقة النظر.

والأصل فيه، أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة:

قد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسًا لرؤية، تقول العرب نظرت إلى الهلال فلم اره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، قال الله تعالى: (فنظرة إلى ميسرة)[1] أى انتظار، وقال (فناظره بم يرجع المرسلون)[2] أى منتظرة، وقال المثقف العبدى أو الممزق[3].

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدًا لناظره قريب

أى لمنتظره

وقال الفقعسى: فإن غدًا للناظرين قريب. أى للمنتظرين.

وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، قال الله تعالى: (ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة) أى لا يرحمهم ولا يثبتهم. ويروى عن النبى ﷺ (من جر إزاره بطرًا لا ينظر الله إليه يوم القيامة. أى لا يرحمه)

وقد يذكر ويراد به المقابلة، تقول العرب دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها، وتقول إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل أى قابلك فخذ عن يمينك أو عن شمالك.

---

(١) سورة البقرة - آية ٢٨٠

(٢) سورة النحل - آية ٣٥٠

(٣) المثقف العبدى: وهو عائد بن محصن

وقد يذكـر ويراد به التفكر بالقلب، قال الله تعـالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت)[1] أفلا يفكرون فى خلقها.

وإنما تتمـيز هذه الأنظار بعـضها من بعض بما يقـترن بهـا من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد.

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى المتاسًا لرؤيته، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير.

ثم إن النظر بالقلب لـه أسمـاء، من جمـلتهـا: التـفكير، والبـحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها.

وهو على قـسـمـين: أحدهمـا، النظر فى أمـور الدنيـا، كـالنظر فى العـلاجات والتـجارات؛ والـثانى النظر فى أمـور الدين، وذلك أيضًـا على قسمين: أحـدهما النظر فى الشبه لتحل، والثانى فى الأدلـة ليتوصل بها إلى المعرفة، وهذا هو النظر المقصود بالباب.

ولما رأى رحمـه الله تنوع النظر إلى هذه الأنواع، قيـد فى أول الكتاب ولم يطلق، فقال:

أول ما أوجب الله تعالى عليك، النظر فى طريق معرفة الله تعالى.

فإن قيل: وقد فسر تم النظر بالفكر فما الفكر؟ قيل له: الفكر هو المعنى الذى يوجب كون المرء متفكرًا والواحد منا يجـد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون مـتـفكرًا أو بين أن لا يكون مـتـفكرًا وأجلى الأمـور ما يجـده الإنسان من نفسه.

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة.

والأصل فى ذلك، أن المعـرفـة والدراية والعـلم نظائر، ومـعناها: مـا يقتضى سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب.

---

(١) سورة الغاشية - آية ١٧.

وهذا أولى مما أورده فى العمد[1]. أنه الاعتقاد الذى تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. لأن العلم إنما يتبين عما عداه بما ذكرناه، فيجب الاقتصار عليه ويحذف ما سواه.

وبعد، فإن ما أورده فى العمد فيه لفظ الاعتقاد، والعلم لا يبين عما ليس بعلم بكونه اعتقادًا، فإن غير العلم يشارك فيه وهو اعتقاد التقليد والتبخيت، ولأن فيه لفظ المعتقد، وفى العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثانى مع الله تعالى، وأن لا بقاء، ولأن العلم بالحد ينبغى أن يكون علمًا بالمحدود، لأنهما عبارتان تقعان على معنى واحد، والمستفاد بأحدهما هو المستفاد بالآخر، فيجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر، ومعلوم أن فى الناس من علم علمًا وإن لم يفعله اعتقادًا، كأبى الهذيل وأصحابه.

فإن قيل ما المراد بسكون النفس؟ قلنا: التفرقة التى يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد فى الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس؛ فإنه يجد فى إحدى الحالتين مزية وحالا لا يجدهما فى الحالة الأخرى، تلك المزية هى التى عبرنا عنها بسكون النفس.

فإن قيل: السكون إنما يستعمل حقيقة فى المعنى الذى يضاد الحركة ويعاقبها، فكيف يجوز تحديد العلم به.

قلنا: أقصى ما فى الباب أن يكون هذا تحديدًا بالمجاز، وذلك سائغ، لأن الغرض بالحد دائمًا إنما هو الكشف والإبانة عن حال المحدود، فمتى حصل هذا الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة، وصار كما نقوله فى النظام، فإنه إنما يستعمل حقيقة من جوهرين، ثم يحد به الكلام، فيقال: الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ماله نظام من الحروف المخصوصة، لما انكشفت به معنى الكلام، وأنبأ عن فائدته، كذلك فى مسألتنا.

---

(1) العمد: هو كتاب فى أصول الفقه نسب إلى القاضى عبد الجبار وهو مفقود

وبعد فإن السكون إنما يكون حقيقة فيما يضاد الحركة ويعاقبها إذا كان مطلقًا، فأما إذا قيد بالنفس، فإنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه. وكما إذا قيد بالغضب، فيقال سكن غضبه لم يحتمل إلا زواله وارتفاعه؛ فصار هذا كالنظر، فإنه يحتمل بإطلاقه ما لا يحتمله إذا قيد بالعين والقلب، وكالإدراك، فإنه يحتمل مطلقًا ما لا يحتمله مقيدًا.

على أن المقصود من هذا كله أن نقف على النهوض المقصود بهذه العبارة إذا وقعت عليه، فلا مشاقة فيها إن شئت عبرت عنه بسكون النفس، أو ثلج الصدر، أو طمأنينة القلب، أو انشراح الصدر.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا قلتم إن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فما معنى الضرورة والمشاهدة؟

وأجاب عنه: بأن الضرورة فى أصل اللغة هى الإلجاء، قال الله تعالى: "إلا ما اضطررتم إليه" أى ما ألجئتم إليه، وفى العرف، إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا، ولذلك يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل لون ضرورى لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا، هذا إذا كان مطلقًا.

وإذا أضيف إليه العلم فقيل علم ضرورى، فالمراد على ما ذكره فى الكتاب: العلم الذى يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. وهذا إن أورده على طريق التحديد، ففيه تكرار مستغنى عنه، لأن العلم الذى يحصل فينا لا من قبلنا، هو العلم الذى لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، والعلم الذى لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، هو الذى يحصل فينا من قبلنا. فيجب أن نقتصر على أحد الشقين ليكون الحد تجنبًا عن التكرار واللغو أو تحديد آخر.

وقد حد العلم الضرورى بأنه:

العلم الذى لا يمكن العالم نفسه عن نفسه بشك ولا شبهة. وإن انفرد وهذا الحد صححه بعضهم، واعترضه الباقون[1].

وعلى كل حال، وإن انفرد، احتراز عن العلم المكتسب إذ قارنه العلم الضرورى، فإنه والحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشك ولا شبهة وإن كان مكتسبًا، لأن هذه القضية إنما وجبت فيه لمقارنة العلم الضرورى، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره.

ومن لم يعتمد هذا الحد، جعل الاعتراض عليه أن النفى إنما يتصور فى الباقيات، والعلوم عندكم مما لا يبقى، فكيف صح ما ذكرتموه فى الحد؟ ويمكن أن يجاب عنه، فيقال: لسنا نعنى بالنفى الذى ذكرناه إلا أن أحدنا لا يمكنه أن يخرج نفسه عن استمرار كونه عالمًا، إلا بالنفى الذى يتصور فى الباقيات.

وربما يقال: قد ذكرتم فى الحد الشك، والشك ليس بمعنى عندكم. وجوابه: أن لفظة الشك لو حذفت جاز ولم يخل بالحد، وإذا ذكرت فلأن أكثر العلماء ذهبوا إلى أنه معنى.

وقد حد العلم الضرورى، بأنه العلم الذى لا يمكن العالم به نفسه عن النفس بوجه من الوجوه، وهذا صحيح.

واتصل بهذا الكلام فى أقسام العلوم الضرورية.

والأصل فى ذلك، أن العلم الضرورى ينقسم إلى ما يحصل فينا مبتدأ، وهو كالعلم بأحوال أنفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين

(١) أى أن العلماء اختلفوا فى تحديد معنى العلم، فمنهم من يرى أن ينقسم إلى ضرورى ويكتسب وهو ما يأخذ به القاضى عبد الجبار ومن المعتزلة من يرى أن المعارف كلها ضرورية وهو رأى الجاحظ.

وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك، وإلى ما يحصل فينا عن طريق، أو ما يجرى مجرى الطريق.

فما يحصل فينا عن طريق، فهو كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليه. وما يحصل عما يجرى مجرى الطريق، فهو كالعلم بالحال مع العلم بالذات، فإن العلم بالذات أصل للعلم بالحال. ويجرى مجرى الطريق إلى العلم به، والفرق بين ما يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عما يجرى مجرى الطريق، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، وليس كذلك العلم الحاصل عما يجرى مجرى الطريق، ولهذا يصح أن يخلق الله تعالى[1] العلم بالمدركات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلا فيه وجاريًا مجرى الطريق إليه.

ثم الحاصل فينا مبدأ ينقسم إلى: ما بعد فى كمال العقل.

وإلى ما لا يعد فى كمال العقل.

وأما لا يعد فى كمال العقل، فهو كالعلم بأن زيدًا هو الذى شاهدناه من قبل، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى، ثم لا يعد فى كمال العقل، لذلك تختلف فيه أحوال العقلاء، ففيهم من إذا شاهده أثبته، وفيهم من إذا شاهده لم يثبته.

وأما المعروف فى كمال العقل، فإنه ينقسم: إلى ما يسند إلى ضرب من الخبر، وإلى ما لا يستند إلى ذلك. فالذى لا يستند إلى الخبر كالعلم بأن الذات إما أن يكون موجودًا أو معدودمًا، والموجود إما قديم وإما محدث. والمستند إلى الخبر، فهو كالعلم يتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما.

---

(١) فى نسخة أخرى: (يصح من الله تعالى أن يخلق فينا).

وأما المشاهدة، فهى الإدراك بهذه الحواس، هذا فى الأصل، وفى الأغلب إنما تستعمل فى الإدراك بحاسة البصر، هذا إذا كان مطلقًا، فأما إذا أضيف إليه العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس، وفى الأغلب إنما يستعمل فى العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا قلتم أن الظر فى طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة، فمن حقكم أن تثبتوا ذلك ليتم ما قلتم.

والأصل فى ذلك أن الكلام فى أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدة، فموضعه باب نفى الرؤية، والذى يختص هذا الوضع الكلام فى أنه لا يجوز أن يعرف ضرورة.

وهذه مسألة خلاف بين الناس. فعندنا، أنه تعالى لا يعرف ضرورة فى دار الدنيا، مع بقاء التكليف.

وقد خالفنا فى ذلك أصحاب المعارب، كالجاحظ[1] وأبى على الأسوارى[2] وقولنا فى دار الدنيا مع بقاء التكليف، هو، لأن المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة. وقد خالف فيه أبو القاسم البلخى وقال: إنه تعالى كما لا يعرف دلالة فى دار الدنيا، فكذلك فى دار الآخرة لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا دلالة، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة. وقد حكى عن بعض المتأخرين، أظنه المؤيد بالله[3] قدس الله

---

(١) الجاحظ: هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان توفى سنة ٢٥٠ هـ وهو من رجال المعتزلة وله آراء تخالف بعض أئمة المذهب كالقول بالمعارف الضرورية كما سبق أن أشرنا

(٢) أبو على الأسوارى: هو عمرو بن قائد وكان شكيمًا جدلا على ما ذكره أبو السعد فى شرح عيون المسائل فى الطبقة السادسة.

(٣) المؤيد بالله: هو الإمام أحمد بن الحسن بن هارون الحسنى اللأصلى توفى سنة ٤١١.

روحه، أنه لا يجـوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله تعـالى ضرورة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف، كالأنبياء والأولياء والصالحين.

والذى يدل على أن العلم بالله تعالى ليس بضرورى وإنما هو اكتسابى، ما قد ثبت أنه يقع بحـسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستـمرة، فيجب أن يكون متولدًا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فـالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضًا من فعلنا، لأن فاعل الشـبب ينبغى أن يكون فاعل المسبب، فإذا كان من فعلنا لم يجز أن يكون ضروريًا، لأن الضرورى هو ما يحصل فينا لا من قبلنا.

ويدل على ذلك أيضًا، هو أنها تقع بحسب قصودنا، ودواعينا، وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما مـحققًا وإما مقدرًا فولا أنها محتاجـة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجدبت فيهـا القضية، وهذا اصل دليلنا فى خلق الأفعـال فإنا نقول بأن تصـرفاتنا تقع بحـسب قصودنا ودواعـينا وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققًا وإما مقدرًا، فولا أنها محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإلا لما وجبت فـيها هذه القضية، كما فى تصرف الضرب واللون.

فإن قـيل: على هذا الوجه الأول، إن هذه الطريقـة توجب عليكم فى اللون الحادث عند الضرب أن يكون من قبلكم لأنه يقع بحسب ضربكم، يقل إذا قل، ويكثر إذا كثر. قـيل له: ليس ذلك اللون بحادث عند الضرب، وإنما هو لون الدم انزعج بالضرب، فلا يشبه مسألتنا.

فإن قيل: على الوجه الثانى، يلزمكم أن يكون من العلم بمخبر الأخبار المواترة من قبل المخبرين لأنه يقع بحسب قـصدهم ودزواعيهم، قيل له: ليس كذلك، ذلك علم من جهة الله تعالى يخلقـه فينا عند خبرهم على ما سنبنيه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على أن العلم بالله تعالى لا يجـوز أن يكون ضروريًا، هو أنه لو كان ضروريًا لوجب فى العادم لـه أن يكون معذورا، لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى حتى إذا اخـتار الله تعالى كان وإلا فلا. وهذا يوجب فى الكفار كلهم أن يكونوا معـذورين فى تركهم معرفة الله تعـالى وغير ذلك من المعـارف. وهذا الوجه مـعـتمـد عليه؛ والخـصم عند هذا الكلام إمـا أن يرتكب كون الكفار كلهم معذورين فى تركهم المعارف فيكفر بذلك. أو يقول إنهم لم يعذروا لأنهم جـحدوا ما عرفوه، وهذا الاعـتقاد وإن نخلص به من الكفر إلا أنه أظهر فسادًا من الأول لأن الجحـود إنما يجوز على العدد ليسير. فأما على العدد الكبير والجم الغفير فلا.

وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها:

إنه تعالى لو كان العلم به ضـروريا لوجب أن يختلف العقلاء فيـه كما فى سائر الضروريات من سـواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مـختلفون فيه، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه.

ومنهـا أنه لو كان كـذلك لوجب أن لا يمكن نفيـه عن النفس بشك أو شبهـة. والمعلوم خلافه، ولهذا فإنك تجـد كثيرًا ممن برز فى الإسلام واشـتهر به. قد ارتد وكفر ونفى عن نفـسه العلم بالله تعالى، كابن الراوندى[1] وأبى عيسى الوراق[2].

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتـماد عليه، لأن لقائل أن يقـول: ما أنكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية، تنقسم إلى: ما يمكنكم نفيه عن النفس

(١) ابن الراوندى: هو أبو الحسين أحمد بن يحيى - كان معـتزليا ثم خرج عليهم وألف كتابا سماه فضيحة المعتزلة وقد رد عليه ابن الخياط فى كتاب سماه الانتصار.

وقد ذكر القاضى عبد الجبار أن ابن الراوندى تاب فى آخر عمره.

(٢) أبو عيسى الوراق: هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق. توفى سنة ٢٤٧هـ.

لأن ما يفـعله الله تعالى منه أقل مما فى مـقدوركم من أشـدادها، وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما يفعله الله تعـالى منها كثر مما فى مقدوركم من أضدادها.

وصار الحال فيه كالحال فى الحـركات الضرورية، فكما أنها تنقسم: إلى مـا يمكنكم دفـعه لأن مـا يفـعله الله تعالـى منها أقل مما فـى مقـدوركم من أضدادها، وإلى ما لا يمكنكم دفـعه لأن ما يفعله الله تعالى منهـا أكثر مما فى مقدوركم من أضدادها، كذلك فى مسألتنا.

ومنها: أنه لو كـان العلم بالله تعالى ضروريًا لوجب أن يشتـرك العقلاء فيه، ومعلوم خلافه.

إلا أن لقائل أن يقول: لا تجب هذه القضـية فى سائر الضروريات وإنما تجب فى بداية العقـول، ولهذا فإن العلم بالصنائع والحـرف ضرورى، ثم لم يشترك العقلاء فيه.

وقد استدل رحمه الله تعالى لا يعرف ضرورة، بأن قال فى الكتاب: لو كان العلم بالله تعالى ضروريًا لوجب أن يكون صفة للأمور المشاهدة، كما فى العلم بأن الحلفـاء تحتـرق بالنار، وأن الزجاج ينكسـر بالحديد، وكـالعلم بأن الظلم قبيح والعدل حسن، ومعلوم خلافه.

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعـتماد علـيه، لأ لقائل أن يقـول: أليس الله تعالى يعلم ضرورة فى دار الآخرة، ويعرفه المحتضر وإن لم يكن صفة للأمور المشاهدة، فهلا جاز ذلك فى دار الدنيا؟

واتصل بهذا، الكلام على أصحاب المعارف(١)، وأبى القاسم البلخى(٢).

---

(١) أى الذين يقولون بأن المعارف كلها ضرورية كالجاحظ حسب ما ذكرنا سابقا.

(٢) أبو القاسم البلخى: هو أبو القـاسم عبد الله بن أحمـد محمود البلخى وهو من مـعتزلة بغداد وكان من القائلين بأن المعارف كلها ضرورية. توفى سنة ١٣٩هـ.

أما أصحاب المعارف فقد تعلقوا فى ذلك بشبه:

منها، أنه لو لم يكن العلم بالله تعالى ضروريًا، وكان من فعلنا، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم فى الحالة الثانية من النظر، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك، قليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية على ما نقوله.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إنما لم يمكنه إيقاع الجهلى واختياره بدلا من العلم فى الحالة الثانية من النظر، لأن العلم يحصل بسبب موجب، والجهل يحصل باختياره، وما يحصل بسبب موجب، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار الفاعلين، وهذا مما لا شبيهة فيه فهذا هو الوجه فى ذلك لا ما ظنوه.

ومنها، أنهم قالوا: إن المكلف إذا لم يعرف فى نظره أنه نظر صحيح يؤدى إلى العلم، فإنه يجب أن لا يدخل تكليفه، ولا يجوز له الإقدام عليه، لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنه لا يجب على المكلف أن يعلم فى نظره أنه مولد للعلم ومؤد إليه، كما أنه لا يجب أن يعلم فيما يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدى إلى المطلوب، بل يكفى أن يعلم على الجملة فى نظره أنه حسن أو واجب. وقد تقرر عندهم، أنه لو كان يؤدى إلى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب، فعلى هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت تكليفه ولا يجب أن نيعرف التفصيل الذى قالوه.

ومنها، أنهم قالوا: إن المكلف لو كان مكلفًا بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها، لأن المكلف لابد أن يكون عالمًا بصفة ما كلفه، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة، ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا

تقع إلا حدسًا واتفاقًا، فلا يحسن تكليفه بها، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق فى باب القبح.

والجواب عن ذلك، أن المعرفة إذا اختصت بسبب أو طريق، وعلم المكلف ذلك السبب وميزة عن غيره صار كما لو علم نفس المعرفة، إذ المقصود أن يمكنه الإتيان بها، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة نفسها. وإذا كان كذلك فقد خرج العلم من باب الحدس والاتفاق. فهذا هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يحتمله هذا المجمل.

وأما الكلام على أبى القاسم البلخى، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه بنى مذهبه على أصل له وهو، أن ما يعرف استدلالا، لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا كما أن ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة.

ونحن قبل أن نستدل فإفساد هذه الطريقة نفسد مذهبه ابتداء، فنقول: إن خلافه لا يخلو إما أن يكون خلافًا فى الصحة، أو فى الوجوب.

فإن كان خلافًا فى الصحة، فالكلام عليه هو أن نقول: قد ثبت أن العلم من أجناس المقدورات فلا يخلو إما أن يدخل جنسه تحت مقدورنا أولا، فإن لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب أن يكون القديم تعالى قادرًا عليه وإلا خرج عن كونه مقدورًا أصلا، فإن دخل جنسه تحت مقدورنا، فالقديم تعالى بأن يكون قادرًا عليه أولى، لأن قدرته على الأجناس إن لم تزد على قدرتنا لا تنقص عنها. وبعد فإن الذى يحصر القدرات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة، والقديم تعالى قادر لذاته، فإذا كان العلم بالله تعالى من المقدورات وجب أن يكون قادرًا عليه، وإذا ثبتت قدرته عليه صح أن يوجده فينا وإذا أوجده فينا كان ضروريًا.

وإن كان خلافه فى الوجوب فالكلام عليه هو أن نقول: إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين: إما أن يكونوا من أهل الجنة، أو من أهل النار.

فإن كانوا من أهل الجنة فـلا يخلو، إما أن يعرفوا الله تعـالى، أو لا يعرفوه. فإن لم يعرفوه لم يعـرفوا استحقاق الثواب من جهـته، وجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم، وذلك يؤدى إلى التنغـيص المنفى عنهم، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو، إمـا أن يكونوا عرفوه اضطرارًا أو اسـتدلالا، لا يجوز أن يعـرفوه استدلالا، لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدى إلى التنغيص والتكدير وهما منفيان عنهم، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقوله.

ومتى قالوا: إنهم يعرفوه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا يؤدى إلى التنـغـيص، قلنا: لابد من أن تـكون هذه المعـرفـة واقـعــة منهم باختيارهم، ولو كان كذلـك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء. والمعلوم خلافه.

فإن قيل: هلا جاز أن يكونوا ملجئين إلى هذه المعـارف، فلا يستحقون بذلك مدحًا ولا ثوابًا؟ قلنا: إن هذا سؤال لا يصح من الخصم، لأن مذهبهم أنهم مكلفون فى دار الآخـرة، والإلجاء مناف للتكليف. وهذه القسمـة بعينها تعـود فى أهل النار، لأنك تقول: إن الهم لا يخلو مـن أحد أمريـن: إما أن يعرفـوا الله تعالى أولا فإن لم يعـرفوه جوزًا انقطاع مـا هم فيه من العـقاب وذلك يؤدى إلى الروح والراحة المنفيين عنهم، فـإن عرفوه فلا يخلو؛ إما أن يعرفوه اضطرارًا، أو اسـتدلالا، لا جائز أن يعرفوه اسـتدلالا، لأنا إذا جعلنا العلم بالله موقوفًـا على اختيارهم للنظر والاسـتدلال جاز أن لا ينظروا أو لا يتفكـروا، فلا يحصل لهم الـعلم بالله تعالى فـجوزًا انقطاع عقـابهم، وذلك يؤدى إلى الروح والراحة، وذلك لا يجوز عليهم.

وبعد، فكان يجب فى الناظـر ومن حقه أن يكون مجـوزًا أن يجوز فى حالة النظر وقبل الـعلم انقطاع عقابهم، وذلك يقتضـى أن لا يخلص عقابهم عن كل روح وراحة، وذلك لا يجوز.

ومتى قالوا إنهم يعرفونه بتـذكر النظر والاستدلال، قلنا: لم يسبق منهم

نظر فيتذكروه، لأن المعلوم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف نتصور منهم تذكر.

وبعد فإنا إذا جعلنا ذلك موقوفًا على اختيارهم، جاز أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عقاب معاصيه، فيستحق الخروج من النار، وهذا محال.

وبعد، فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال وبتحصيل المعرفة، لكان لابد من أن يكون لهم طريق إلى الانتفاع بالتكليف ولن يكون هكذا إلا وتقبل توبتهم إذا تابوا، فكان يجب وقد علموا أنهم يتخلصون بالتوبة من النار أن لا يعدلوا عنها ساعة واحدة، وأن يتوبوا ويتخلصوا من النار، وهذا محال. فهذه جملة دالة على مثال ما يقوله أبو القاسم البلخى ابتداء.

فأما ما أورده من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة، فكذلك ما يعرف استدلالا لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا فغير مستقيم، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما، فلا يقبل. على أن فيما نعلم اضطرارًا ما يجوز أن يعلم استدلالا، ألا ترى أن العلم بكون زيد في الدار. كما يحصل مشاهدة يحصل بخبر منبئ صادق ففسد ما ظنه. فأما إذا علم ضرورة، إنما لم يجز أن يعلم استدلالا، لا لأنه معلوم ضرورة، بل لأنه معلوم فقط. ولهذا فإنه لو علم استدلالا مرة لا يمكنه أن يعلم استدلالا مرة ثانية، لوجه معقول وهو، أن النظر والاستدلال قط لا يجامع القطع والبتات، لاحتياجه إلى التجويز والتمثيل. على أن العلم بالمشاهدات، وغيره من الأمور التى قاس عليها، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، فلهذا لم يجز فى هذه الأمور أن تعلم استدلالا، وهذا غير ثابت فى العلوم المكتسبة، ففارق أحدهما الآخر.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يصح قولكم أنه تعالى إذا لم يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال، وفى الناس

من قال إنه يعرف تقليدًا. وأجاب: بأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كـالقلادة فى عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقًا للعلم ولهذا لم نذكره فى الطريق المذكورة.

والذى يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخـو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحـدًا منهم إذا لا معنى لتقليـد بعضهم دون بعض لفـقد المزية والاخـتصاص، لا يـجوز أن يقلد أرباب المذاهب جـملة لأنه يؤدى إلى اجتماع الاعتقادات المتـضادات، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحدًا منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال.

فإن قالوا تقلد الأزهديين فتقليدهم مزية على تقليد غيرهم، قلنا: ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق، ولهذا فإنك تجد كثيرًا من رهبانية النصارى قد بلغوا فى الزهد الغاية مع كونهم على الباطل، هذا وجه. ومن وجه آخر، وهو أن يقال: مـا من طائفة إلا وفيهـا زهاد وعباد، فـلا يخلو، إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع أو لا يقلد واحـدًا منهم إذ لا معنى لتقليد بـعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختـصاص؛ لا يجوز أن يقلد زهاد الطوائف أجمع لأن فى هذا اجتمـاع الاعتقادات المتضـادات، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحدًا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال.

فإن قالوا نقلد الأكـثرين فللكثرة مزية، قلنا: ليـست الكثرة من أمارات الحق، ولا القلة من عـلامـات الـباطـل. ولهـذا ذم الله الأكـثـرين بقـوله: "وأكثرهم للحق كارهون"[1] "وأكثرهم لا يعقلون"[2] ومدح الأقلين بقوله جل وعز: "وقلـيل ما هم"[3] "وما آمن إلا قليل"[4] "وقليل من عـبادى الشكور"[5]. وقال الشاعر فى القليل:

(١) سورة الزخرف آية ٧٨.
(٢) سورة المائدة - آية ١٠٣
(٣) سورة ص - آية ٢٤.
(٤) سورة هود - آية ٤٠.
(٥) سورة سبأ - آية ١٣.

تعيرنا أنا قليل عديدنا　　　فقلت لها إن الكرام قليل

ولهذا فـإن الحارث بن حوط لما قـال لأمير المؤمنين على عليـه السلام: أترى يا أمير المـؤمنين أن أهل الشام كع كثرتهم على البـاطل وأهل العراق مع قلتـهم على الحق، فـقـال له: يا جـار إنـه لملبـوس عليك، الحق لا يعـرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحـق، اعرف الحق تعرف أهله قلوا أم كثروا، واعرف الباطل تعرف أهله قلوا أو كثروا.

فـإن قالوا ألـيس قد روى عن النبـى صلى الله وسلم أنه قـال: عليكم بالسواد الأعظم، فهذا يدل على أن تقـليد الأكثرين أولى، قلنا: إن صح هذا الخبر وثبت فالمراد به أن الأمة متى أجمـعت على حكم شرعى يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم.

ومن جيد ما يعتمد عليـه فى فساد التقليد هو، أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد العالم أو عيـر العالم، لا يحل أن يقلد غير العالم، فـإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليداً، أو بطريقة أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليدًا، لأن الكلام فـيه كالكلام فى الأول فيؤدى إلى ما لا يتناهى من المقلدين ومقلدى المقلدين، وهذا محال وإن علمه بطريقة أخـرى، فلا يخلو إمـا أن يعلمه اضـطراراً أو استـدلالا لا يجوز أن يعلمـه اضطراراً لما تقدم من الوجـوه لأنه كان يجب أن يشاركه فـيه، فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالا على ما نقوله. وهذا يبين لك فساد التقليد.

ومما يعتمـد عليه فى فساد التقليـد وهو أجود أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما تقدم عليه من الاعتقـاد وأن يكون جهلا قبيحًا، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيحًا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك.

فإن قـيل: ألستم جوزتم تقليـد الرسول فقد دخلتم فـيما عـبتم علينا، قلنا: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً، لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة، ونحن إنما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه.

فـإن قيل: ألسـتم جوزتم لـلعامى تقليـد العـالم، قلنا: إن ذلك ليس بتقليد، فإنا إنما جوزنا له الرجوع إلى قول العالم لقوله تعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"(١) ولأن الأمة اتفقت على أن له الرجوع إليه، فلا يكون تقليدًا. وبعـد فإنا إنما سوغنا له ذلك فى الفـروع، وفيمـا يكون طريقه الاجتهاد، فلا يصح قياس الأصول عليه، وعلى أن لم نجوز للعامى أن يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى أن خلافه كذب، وإنما الذى سوغناه له أن يعمل بقوله فقط.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فـقال: كيف يصح قولكم إنه تعالى إذا لم يعـرف من وجه، وجب أن يعـرف من وجـه آخر وفى الناس من قـال إنه لا تجب معرفته أصلا. وأجـاب عنه: بأنا إنما بينا ذلك على أن معرفة الله تعالى واجبـة، وسنبينه فى هذا الفصل، ثم قلـنا: الطريق إلى معرفـة الله تعالى لا يخو من أحد أمور ثلاثة، وقد بطل اثنان منها، فبقى الثالث، وهذا صحيح.

ثم الدليل على أن مـعـرفـة الله تعالـى واجبـة هو أنهـا لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كـان لطفًا كان واجبًا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. وإنما قلنا إنها لـطف، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجـبات وترك المقبحات، علـى وجه لولاه لما كان بهذه المثابة، ومعرفة الله تعـالى بهذه الصفة. ألا ترى أن الإنسان إذا عرف أن له صانعًا صنعه ومدبرًا دبره إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه، كان الأقرب إلى أداء الواجبات، وترك المقـبحات. وإن كنا إذا حقـقنا قلنا: فاللطف هو العلم باستحـقاق الثواب والعقاب لأنه الذى يثـبت له حظ الدعاء والصرف، إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله، عـد العلم بالله تعـالى فى اللطف لما لم يتم اللطف إلا به.

---

(١) سورة الأنبياء - آية ٧.

وقد اختلف كلام قاضى القضاة فى هذا الباب؛ فمرة أشار إلى ما ذكرناه، ومرة قال القضاء بل لا شىء من المعارف التى يوجبها على المرء، إلا وله حظ فى اللطف، ألا ترى أنه لو لم يعلم الله تعالى قاردًا عالمًا، لم يكن علمه باستحقاق الثواب والعقاب من جهته لطفًا له.

ثم إنه رحمه الله ألحق بهذا كالفهرست لما يريد أن يذكره من بعد، فقال: إذا لم يكن بد من النظر، فينبغى أن ينظر فى هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر فى حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثًا قياسيًا على تصرفاتنا فى الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبى الهذيل وهو الصحيح.

ثم ينظر فى أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثًا لنا وهو الله تبارك وتعالى، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبى على.

ثم ينظر فى صحة الفعل منه، فيحصل له العلم بكونه قادرًا.

ثم ينظر فى صحة الفعل منه على وجه الأحكام والاتساق، فيحصل له العلم بكونه عالمًا، ثم ينظر فى كونه قادرًا أو عالمًا، فيحصل له العلم بكونه حيًا.

ثم ينظر فى كونه حيًا لا آفة به، فيحصل له العلم بكونه سميعًا بصيرا مدركًا للمدركات.

ثم ينظر فى كونه عالمًا وقادرًا، فيحصل له العلم بكونه موجودًا.

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لا ينتهى إلى حد، فيحصل له العلم بكونه قديمًا.

ثم ينظر فى كونه قديمًا، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير

ذلك من الصعود والهبوط والارتعاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان ولا تجوز الزيادة ولا النقصان عليه.

ثم ينظر فى أنه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه غنى لا تجوز عليه الحاجة، إذ الحاجة إنما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان.

ثم ينظر فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشىء من الحواس.

ثم ينظر فى أنه لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدى إلى الضعف الذى لا يجوز إلا على الأجسام، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثانى له يشاركه فى القدم والإلهية، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد.

ثم ينظر بعد ذلك فى أنه عالم يقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيمًا، لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يأمر بالقبيح، ولا ينهى عن الحسن، وأن أفعاله كلها حسنة.

فبهذه الطرق يحصل امرء لنفسه علوم الوحيد والعدل فهذه جملة أجملها رحمه الله ليفصلها من بعد.

ثم إنه رحمه الله لما فرغ من المقدمة التى قدمها، عاد إلى الكلام فى أن معرفة الله تعالى واجبة، ليرتب عليه الكلام فى أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى[1] واجب.

والأصل فى ذلك، أن النظر فى طريق معرفة تعالى واجب. ثم ليس هو المقصود فى نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه.

---

(١) لفظ: تعالى ليس فى الأصل وأخذناه من نسخة أخرى.

وقد خالفنا فى ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم افترقوا، فمنهم من قال: إن المعارف كلها تحصل إلهامًا وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة، ومنهم من قال: إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر إليه. ولكن لا على هذا الوجه الذى أوجبنا. فبقى الخلاف بيننا وبينهم.

والأصل فى هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر فى عقل كل عاقل، ولا شبهة فى ذلك وإنما يشتبه الحال فى بعض الأنظار المفصلة هل هو بهذه الصفة أم لا.

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار المفصلة التى هذا حالها، نلحقه بالجملة المقررة فى العقل، وصار الحال فيه كالحال فى العلم بقبح الظلم على الجملة، والعلم بأن هذا بعينه ظلم، فكما أنا عند هذين العلمين نختار منهما علمًا ثالثًا بقبح الظلم المعين إلحاقًا بالجملة المقررة فى العقل، كذلك ههنا، إذا ثبت هذا، ومعلوم أن[1] النظر فى طريق معرفة الله تعالى مما يندفع به الضرر عن النفس، ثبت وجوبه.

فإن قال: وما ذلك الضرر الذى يندفع عن النفس بالنظر فى طريق معرفة الله تعالى، وقيل له: هو الضرر الذى يخاف المرء عند تركه النظر فإن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد من أن يخاف من ترك النظر ضررًا لسبب من الأسباب.

فإن قال: وما أسباب الخوف؟ قلنا: تختلف، فربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم فى الأديان وتضليل بعضهم بعضًا، وتكفير بعضهم بعضًا، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق فى جانبى، وأن ما أنت عليه باطل يؤدى إلى الهلاك، فعند هذا لا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يفكر أن يقع فى ورطة ومهلكة، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص

(١) النظر عنده يفضى إلى العلم وهو أساس التكليف لذا فالنظر واجب حسب بينه بالمتن.

القاصين وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر فى كتاب فيرى هناك مكتوبًا: لا يأمن أن يكون لك صامع صنعك، ومعبر دبرك، إن أطعته أثابك، وإن عصيته عاقبك. فعند هذه الأسباب أو عند بعضها لابد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفًا ولا عاقلا؛ إذ العاقل إذا خوف بإمارة صحيحة خاف لا محالة. وقد تقرر فى العقل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلومًا أو مظنونًا، وسواء كان معتادًا أو غير معتاد، إذا كان المدفوع به دون المدفوع. فثبت وجوب النظر فى طريق معرفة الله تعالى.

فإن قيل؛ ما أنكرتم أن ضرر النظر أكبر من الضرر الذى يدفع به؟ قلنا: لأن الضرر الذى يندفع بالنظر هو ضرر العقاب ولا شبيهة فى أن ضرر النظر دونه.

ومتى قيل: إن ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن يعرف الله تعالى اضطرارًا أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، قلنا: قد تكلمنا على هاتين المسألتين وبينا فساد التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطرارًا ولا بالمشاهدة.

ومتى قيل: إن ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه، قلنا: لا فرق بين أن يكون الضرر مظنونًا أو معلومًا فى وجوب دفعه، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد فى الطريق سبعًا، وبين أن يخبر مخبر بذلك، فإنه يلزمه للتجنب عن سلوك تلك الطريق فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك.

فصل: ثم إنه رحمه الله عطف على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام فى أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، ورتبه على الفصل الذى قبله لما كان ذلك كلام فى وجوب النظر، وهذا كلام فى أنه أول الواجبات.

ودل على ذلك بأنه قال: سائر الشرائع من قـول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

ونحن قبل إيراد الدلالة على ذلك نبـين المراد بهذه العبارة فـإن إطلاقها يوهم أنه لا يجـوز أن يكون في الواجـبـات ما يجب علـى المرء حال توجـه التكليف عليه كالنظر، وليس كذلك. فـإن من دخل زرع الغير ثم توجه عليه التكليف يـلزمـه الخـروج عنه كـمـا يجب عليـه النظـر؛ هذا بقلبـه، وذلك بجارحته. وكذلك من كان علـيه دين، أو عنده وديعه ثم توجه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عبده، وذلك كما يلزمه النظر.

إذا ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا إن النظر فى طريق مـعرفة الله تعالى أول الواجبات أنه من الواجبات التى لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه.

والدليل على ذلك، أن سـائر الواجبات إمـا أن تتأخـر عن معـرفة الله تعالى أو يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه. وكلامنا يما لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه.

وبيان ذلك أن الواجبات على ضربين: عقـلى وشرعى، فالعقليات نحو رد الوديعة وقضـاء الدين وشكر النعمة فما من شـىء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال، وأما الشـرعيات، فالشرط فيهـا إيقاعها على وجه القـربة والعبـادة إلى الله تعالـى، وذلك لا يحسن إلا بعـد معرفـة الله تعالى.

فـإن قيل كـيف يصح قولكم أنـه لا يجوز أن ينفك عن وجـوب شكر النعمة علـيه؟ قلنا: لأن النعمة لا يخلو أن تكون من قـبل الله تعالى: وشكر نعمة الله تـعالى لا تجب إلا بعد معرفـته وتوحيده وعدلـه، وأنه قصد بذلك الإحسان إليه، وإما أن تكون من قبل الآدمى إما أن يكون أجنبيًا ولا شك فى

جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمه الأجنبى عليه، وبقى أن يقال أنه لا يجوز أن ينفك عن وجوب شكر أبويه عليه، وهذا فغير ممتنع أن يكون غرضهما بالمقاربة قضاء الوطر وتنفيذ الشهوة فلا يلزمه شكرهما.

فإن قيل: أليس المكلف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبائح يلزمه الاجتناب عنهما فهلا جعلتموه أول الواجبات؟ قلنا: كلامنا فيما يلزم المكلف فعله والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة، فإن أحدنا يمكنه الاجتناب عن القبائح وإن لم يفعل فعلا.

فإن قال: هذا لا يمكن، لأن القادر بالقدرة لا ينفك عن الأخذ والترك، قلنا: هذا أصل فاسد عندنا، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عياش، وهو أن أحدنا لا يريد تصرفات الناس فى الأسواق ولا يكرهها، فقد خلا عن الشيء وعن ضده.

فإن قيل: إنه يعرض، فلم يخل عن هذين الضدين إلا إلى ثالث هو الإعراض، قلنا: الإعراض ليس بمعنى، لأنه لا يعلم ضرورة ولا طريق إليه.

فإن قال: إن إليه طريقًا وهو كونه معرضًا، قيل له: ليس للمعرض بكونه معرضًا، وإلا كان يجد من نفسه، كما يجد كونه مريدًا أو كارهًا من نفسه، وقد علم خلافه.

فإن قيل: هلا جعلتم النظر فى وجوب النظر أول الواجبات؟ قلنا: إن المكلف إذا بلغ كمال العقل لابد أن يخاف من تركه النظر ضررًا لسبب من الأسباب، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو الرد إلى ما هو معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال، على أنا لم نعين النظر بل أطلقنا وقلنا: النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، فلو كان النظر فى وجوب النظر نظرًا فى طريق معرفة الله تعالى، جاز أن يكون أول الواجبات.

فإن قيل: هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود

بالبـاب؟ قلنا: إنه وإن كان كـذلك إلا أنه يتأخـر فى الحصـول عن النظر ولا يحصل إلا به، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

فـإن قيـل: يلزم على هذا أن يكون القـصـد إلى النظر واختـيـاره أول الواجبات فـإن النر لا يحـصل إلا به، قلنا: ليس كـذلك لأن النظر مجـرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتـاج إلى القصد والإرادة، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعًا له.

وصار الحـال فيه كالحـال فى إرادة الأكل مع الأكل، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث تقع معـه إنما تقع تبعًا للأكل، والمقصود هو الأكل، كذلك ههنا.

وكذلك فإن أحدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما فى الجنة من المنافع وبما فى النار من المضـار وسلبه الله تعالـى إرادة دخول الجنة وخلق فيـه إرادة دخول النار، فـإنه يدخل الجنة لا مـحالة دون النار من غـير قـصد وإرادة. فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة.

يبـين ما ذكـرناه ويوضـحـه، أن الواحد منا لو كلـف بالنظر ومنع عن المقصود والإرادة، لكان يحسن تكليفه بالنظر فلو كان النظر يحتاج إلى القصد والإرادة، لكان تكليفـه بالنظر ما لا يطاق، وليس كـذلك المعرفة لأن المعـرفة محـتاجة إلى النظر، حـتى لو منع عن النظر لما حسن تـكليفه بالمعـرفة، لأن تكليفه بها تكليف ما لا يطاق.

فـإن قـيل: هلا قلتم إن الخـوف الذى يحـصل عند تـرك النظر أول الواجـبات، قلنا: هذا خلف مـن الكلام وخطل من القول، لأن الخـوف من شرائط التكليف، فكيف يجعل واجـبًا على المكلف، فضلا عن أن يكون أول الواجبات؟ فلو جاز هذا، لجاز أن يقـال: إن كمال العقل أول الواجبات، وإن كان من شرائط التكليف.

واعلم أن هذا الخوف إنما كـون من قبلنا، ولا يجـوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن المرجع به إلى ظن مخصوص ولا حكم للظن إلا إذا صدر من أمارة صحـيحة، والأمارة لا تجوز على الله تعـالى لأنه عالم لذاته، فلو وجد منجـهتـه الظن والحال هذه، لتنزل منزلة الظن الـسوادوى، وذلك مـستحـيل عليه. يبين ذلك أن الظن لا يخلو إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم، أو يكون جنسًا برأسه على ما يقوله باقى الشيوخ. فإن كان من قبيل الاعتقـاد فلا يخلو إما أن يكون معتقده على مـا اعتقده عليه، أو لا يكون كذلك. فإن كان مـعتقده على ما اعتقده عـليه لم يكن ظنًا وكان علمًا وإن لم يكن كذلك كان جـهلا قبيحًا، والله تعـالى منزه عنه. وإن كان جنسًا برأسه. فإنـه لا ينفك عن التجويز الذى هو اعتـقاد مخصـوص، فحال ذلك الاعتـقاد لا يخلو إمـا أن يكون معتـقده على ما اعـتقـده عليه، أو لا يكون كذلك، فإن كـان معتقده علـى ما اعتقده عليـه لم يكن ظنًا بل يكون علمًا، وإن لم يكن كذلك كان جهلا قبيحًا والله تعالى منزه عن الجهل والقبيح.

فحصل من هذا أن الخوف لابد من أن يكون من فعلنا، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف.

فإن قيل: لو كـان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه مـن الظن المخصوص لكان لا يدخل فى المـعلومـات، والمعلوم أن أحـدنا يخـاف الموت مع كـونه مـقطوعًا بـه، فقـيل له: إنا لا نخـاف الموت، وإنما خـوفنا من الوقت الذى يحدث فيه وينزل وذلك غير معلوم. فلذلك تحقق الخوف به.

فإن قـيل: أليس الملائكة يخافون عـذاب الله تعالى، قـال الله تعالى: "يخـافون ربهم من فـوقهم ويفـعلون ما يؤمـرون"[1] مع علمـهم بأنهم لا

---

(١) سورة النحل - آية ٥٠.

يعذبون، قلنا: إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة، وإنما خوفهم خوف توقى وحذر على ما قاله شيخنا أوب هاشم رحمه الله تعالى[1].

فإن قيل: هلا جاز أن تكون مشاهدة الأدلة والنظر فى أحوال القادرين أول الواجبات؟ قلنا: المشاهدة مما لا يقف على اختيار المكلف، بل يحصل على طريقة الوجوب والمكلف إذا بلغ كمال العقل لابد من أن يشاهد الأدلة ويعرفها ضرورة فلا يحتاج إلى نظر فى ذلك ولا استدلال، فلو أنه محتاج إلى ذلك فإنا لم نقيد النظر بل أطلقنا وقلنا: النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات.

فحصل من هذه الجملة أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية على المعنى الذى تقدم.

وأما الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله فى الكتاب قسمان: أحدهما ما هو من باب الوصف والقول والعبارة، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب.

أما الأول: فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجرى هذا المجرى، والثانى: هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك. وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى.

أما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها أيقاعها على وجه القربة والعبادة، وذلك لا يحسن إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعدله.

---

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام الجبائى ابن أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى وكانا من زعماء المعتزلة فى البصرة ويعتمد القاضى عبد الجبار على آرائهما كثيراً وكان اعتماده على أبى هاشم أكثر وإن كان يخالفهما فى بعض الأمور.

توفى أبو هاشم إلى رحمة الله عام ٣٢١ هـ بينما توفى والده أبو على رحمه الله عام ٣٠٣هـ.

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك فى أنه متأخر عن معرفة الله تعالى، لأنا لو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الإقرار بذلك إلا عند من لحقته تهمة ةفى دينه فهو إذًا أمر شرعى، والتكاليف الشرعية لا شك فى تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده، وعدله هذا وجه من وجه آخر، إن الأمر بالشهادتين صورته، "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله" وهذا قول يحتمل الصدق والكذب، متردد بينهما، فالمقر بهما لابد من أن يكون على بصيرة مما يقربه بحيث لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك وإلا قبح.

فقد بان بهذه الجملة ما قاله رحمه الله: أن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى وثبت أن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.

فصل، اعلم أن سياق الكلام فى أن معرفة الله تعالى واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن النظر واجب وأنه أول الواجبات لما اقتضى أن تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بلفظ الحسن فقال: إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بمعرفة الله تعالى، اعتذر عند ذلك بوجهين اثنين: أحدهما: أن الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لا تجب لا تحسن، وكذلك صوم شهر رمضان دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن، وبين أن يذكر بلفظ الوجوب إذا كان الحال ما ذكرناه.

إلا أن هذه الطريقة مما لا ينطرد فى جميع الواجبات الشرعية، فإن الزكاة قبل دخول الحول تحسن وإن لم تجب، وإن اعتذر عنه فالأولى أن يعتمد وجهًا آخر وهو، أن الوجوب يتفرع على الحسن، فلا يكون الواجب واجبًا حتى يكون حسنًا، وإن جاز من العقل أن يكون حسنًا وإن لم يجب، إذا ثبت

هذا، وقد بين رحمـه الله أن سائر الشرائع من قول وفـعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، فبأن لا يجب أولى وأحق، فهذا هو العذر الثانى.

فصل: ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فـقال: إن قيل ما أول ما أنعم الله عليك فقل: خلقه إياى حيًا لينفعنى(١).

اعلم أنه لما كان ههنا واجـبات لها أول وآخر، وتبيـن أولها، وكان لله تعالى علينا نعم لها أول وآخر، أراد أن يتكلم فيها.

والأصل أن بين أولا حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك.

اعلم، أن النعمة هى كل منفعة حسنة وأصله إلى الـغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه.

ولابد من أن تكون منفعة، لأنها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة. وقولنا مضرة محضة احـتراز عن الآلام والأسقام التى يوصلها الله تعالى إلى الحيوانات، فإنها لما كانت فى مقابلتـها الأعراض الموفية عليها لا تكون مضاراً محضة.

ولابد من أن تكون حـسنة، لأنها لو كـانت قبيـحة لما اسـتحق عليـها الشكر. والنعـمة من حـقها أن يسـتحق عليـها الشكر. هذا هو الذى يـقوله الشيخ أبو على(٢).

---

(١) يرى القاضـى عبد الجـبار أن الله لم يخلق الإنسـان عبـثًا وإنما خلقه لحكمـة، وهى نفع الإنسان نفسه فقال: خلقنى لينفعنى. أى أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الإنسان لحاجته إليه حاشـاه جل وعلا بل خلقه لحاجـة الإنسان نفسه إلى هذا الخلق، فكان الخلـق لمنفعة الإنسان وهو المقصود بقول القاضى: (خلقه إياى حيًا لينفعنى).

(٢) أبو على: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى من أئمة المعتزلة بالبصرة وكذا ابنه أبو هاشم الذى كان أيضًا من أكابر رجال المتزلة ويعتمد القاضى عبد الجبار على آرائهما فى كثير مما يذهب إليه. توفى أبو على رحمه الله سنة ٣٠٣ هـ.

(راجع الهامش السابق فى التعريف بأبى هاشم الجبائى).

وقد خالفه فيه أبو هاشم، وجوز في النعمة أن تكون قبيحة، واستدل على ذلك بأن قال: إن الله تعالى لو أثاب من لم يستحق الثواب فإنه يكون منعمًا عليه مع أن ذلك قبيح. وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا ينفعك عن التعظيم، والابتداء به قبيح. ألا ترى أنه يقبح من أحدنا أن يعظم أجنبيًا على الحد الذى يعظم والديه لا لوجه سوى ما ذكرناه من أن الابتداء بالتعظيم قبيح، وكذلك فإن أحدنا لو كان ملك الغير جميع ما يملكه حتى يفقر نفسه لكان منعمًا عليه بذلك مستحقًا للشكر من جهته وإن كان ما فعله قبيحًا لقوله عز وجل: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط"[1] إلا أن لأبى على أن يقول إنى لا أسلم أن ذلك نعمة، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر، ولو فعله الله تعالى عن ذلك، لم يستحق الشكر، ولو استحق الشكر من المثاب فإنما يستحق لأن المثاب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل، وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما يملكه أنه لا يستحق بذلك الذى فعله مدحًا ولا شكرًا، ولو استحق الشكر من جهته إنما يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من المنافع من جهته وهذا غير مستبعد، لأنه ليس يجب فى المنعم أن يكون قد فعل شيئًا فيستحق به الشكر لا محالة، بل لا يمتنع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه فعل أصلا. ألا ترى أن من اكتسب فى جنب الغير ما لا يلزمه شكر ذلك الغير وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف هذا الشكر إليه. وكذلك فإن أحدنا إذا أمر غلامه بأن يدفع دراهم إلى الغير، يكون منعمًا عليه، مستحقًا للشكر من جهته وإن لم يكن منه إليه فعل. وكذلك فمن لم يطالب غريمه بالدين كان منعمًا عليه مستحقًا للشكر من جهته من غير فعل ينصرف إليه الشكر.

فعلم أن المنعم قد يكون منعمًا عليه للشكر وإن لم يكن له فعل أصلا، كما أن المخل بالواجب قد يكون مستحقًا للذم وإن لم يكن منه فعل.

---

(١) سورة آل عمران - آية ١٦١.

واعتبـرنا أن تكون واصلة إلى الغير لأنه لو أوصلها إلـى نفسه لا تكون نعمة لأن من حق النعمـة أن يستحق عليها الشكر، ومن المستبـعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر.

واعتبرنا أن يكون فاعلها قصد بهـا الإحسان إليه، لأنه لو لم يقصد بها منفعته وكان مقصده منفعة نفسه لم يكن منعمًا. ألا ترى أن البزاز إذا قدم إلى غيره تختًا من بز ليختار منه ما شاء ويأخذ منه الثمن فإنه لا يكون منعمًا عليه لما قصد بذلك نفع نفســه لا نفعه، وكذلك فمن قطع الثيـاب الفاخرة لجواريه وغلمانه ليربح عليهم إذا باعهم، لم يكن بذلك منعـمًا عليهم، لما كان غرضه بذلك نفع نفسه لا نفـعهم وكذلك فمن أنفق على أولاده نفقة جـميلة لسرور نفسه لـم يكن بذلك منعمًا عليهم لما كـان غرضه بذلك نفع نفـسه، وإذا كان الغالب من حـال الآباء أنهم إذا أنفقوا شـيئًا على أولادهم كان غـرضهم نفع الأولاد ومسرتهـم وما يثبت لهم من السرور يكون على وجـه المتبع، فلذلك يحكم بكونهم منعمين عليهم، وكذلك فمن اسـتأجر أجيرًا ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك منعمًا عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه، ولا يلتزم على هذا التكليف، فيقال: كان يجب أن لا يكون الله تعالى منعمًا به علينا، لأجل أن النفع يستـحيل عليـه جل وعز فلا يمكن أن يكون غـرضه بذلك نفع نفـسه، وإنما غرضه بذلك تعريفنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فصح أنه لابد من أن يكون قصد فاعلها بها وحه الإحسان إلى الغير.

فإن قيل: قد فسـرتم النعمة بالمنفعة، فما معنى المنفـعة؟ قيل له: معناه اللذة والسرور أو ما يؤدى إليهما أو إلى أحدهما.

أم اللذة فكأن يحك جرب أحدنا الغـير، أو بضع لقمة شهيـة فى فمه، أو يخلع عليه خلعه نفيسة، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور.

وأما مـا يؤدى إليهمـا، فكأن يدفع إليه دراهم أو دنانيـر يشترى بهـا ما يشاء.

أو ما يـؤدى إلى أحدهمـا، فكأن يدله على كنز فيكون قـد فعل بـه ما يؤدى إلى السرور. ولهذه الجملة عددنا دفع الضرر فى النفع وإن لم يكن نفعًا بنفسه لما كان مؤديًا غليه فقلنا: إنّ من استوهب إنسانًا قدم للقتل وخلصه منه كان منعمًا عليه بذلك نافعًـا له. ولذلك حكمنا أيضًا بكون الحياة نفعًا وإن لم تكن نفعًا بنفسها لكونها أصلا فى المنافع ومؤدية إليها. هذا حد النعمة.

وأما المنعم، فهو فاعل النعمة، كالمكرم والمجمل والمحسن، فلا يزاد فى تفسيره على هـذا لأنه اسم مشتق من النعمة، كما أن المكرم والمحسن مشتق من الإكرام والإحسان، والأسامى المشتقة لا يرجع فى بيان فائدتها إلا إلى المشتق منه، فـلا يزاد فى تفسير الضارب على أنه فاعل للضرب الذى اشتق منه، وكذا القول فى الشتائم والكاسر وغيرهما من الأسامى المشتقة.

وإذا قد عـرفت ذلك، فاعلم أن المنعم قـد يكون منعمًـا بفعله النعـمة ومباشـرته لها وذلك بأن يعطهم جائعًا أو يكسو عـاريًا أو يفعل ما يؤدى إلى ذلك. وقد يكون منعمًـا وإن لم يصدر منه فعل أصلا كـأن لا يطالب غريمه بالدين، إما إبراء لذمته أو ترفيهًـا عليه، ونظير ذلك فى الغائب عفو الله عن العصاة، وإن لم يعاقبهم فإنه جل وعز لو عـفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعمًا عليهم بذلك، وإن لم يصدر منه فعل إليهم، فصح وتقرر إذًا ما أردناه.

ثم سأل رحـمه الله نفـسه فـقال: متى يسـتحق المنعم من المنعـم عليه الشكر، وأجـاب: بأنه إنما يستـحق الشكر من جهـته إذا خلصت النعـمة عن إساءة تقابلها أو توفى عليهـا وذلك ظاهر فإن من أعظم من أعطى غيره دينارًا أو فـرق عليه ثوبًا يسـاوى هذا القدر أو كسـاه ثوبًا ثم قتل له ولدًا فـإنه لا يستحق من جهته شكرًا إلا أن هذا كلام فيـما يمتنع الشكر من الاستقرار فأما الاستحقاق فثابت حالة النعمـة، اللهم إلا إذا جمع بين النعمة الإساءة فحينئذٍ كما تمنع الإساءة من استقرار الشكر على النعمة، تمنع من استحقاقه أيضًا.

ثم تكلم بعد ذلك فى حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر، وكان الترتيب الصحيح فى ذلك أن يبين أولا حقيقة الشكر، ثم يترتب الكلام فى كيفية استحقاق المنعم له، لكنه كذا أورده فتبعناه.

وجملة القول فى ذلك أن الشكر هو الاعتراف بنمة المنعم، مع ضرب من التعظيم ولابد من اعتبار الوصفين جميعًا لأنه لو اعترف بنعمة المنعم ولم يعظم فقال: هذا ثوب كسانية فلان وسكت ولم يكن شاكرًا، ولو عظم من دون الاعتراف، فقال: فعل الله لفلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعتراف بها لم يكن شاكرًا أيضًا، وإما يكون شاكرًا إذا جمع بين الأمرين جميعًا فقال: هذا ثوب كسانية فلان جزاه الله عنى خيرًا، أو شكر له صنيعه وفعله.

ثم إن هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والمرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفران النعمة فأما أن يدينه بكل حال، فلا.

وقد يكون بالقلب، والمرجع به إلى العلم بنعمة المنعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقته تهمة فى ذلك، وهذا مما يجب دائمًا ولا يسقط إلا عند سهو أو غفلة.

وكما أن الشكر قد يكون باللسان، وقد يكون بالقلب، فقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة، نحو هذه العبادات التى تتقرب بها إلى الله تعالى، من صلاة وصيام وحج وجهاد، فإنها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه إلا أن هذا الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يؤدى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع، وذلك لا يستحق إلا على أصول النعم، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى، فلذلك اختص باستحقاق هذا الضرب من الشكر.

ثم إن المرء متى أتى بهذه العبادات، وأدى هذا الشكر استحق من الله تعالى نفعًا آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر منا إذا شكر أحدنا فإنه ليس

يستحق من جهته شيئًا آخر. والسبب فى ذلك هو أن الله تعالى هو الذى جعل الشكر شاقًا علينا، فلابد أن يكون فى مقابله ما يوفى عليه شكره، وإلا كان ظلمًا، وكان بمنزلته أن يكلف أحدنا غيره عملا شاقًا ولم يوفر عليه أجرًا، فكما أن ذلك قبيح فى الشاهد لكونه ظلمًا، فكذلك فى الغائب. وليس كذلك سبيل أحدنا فإنه لم يجعل الشكر على الغير، وإنما الله تعال يجعله بهذه الصفة، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل، والأجر العظيم. ولهذا فإنه تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين، فمن شكر نعمهما البارئة الوالدة فإنه يستحق منالله تعالى نفعًا آخر ونعمة أخرى. فعلى هذا يجرى القول فى حقيقة النعمة، والمنعم وما يتصل بهما.

ونعود بعد هذه الجملة إلى الكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا.

فقد عاد رحمه الله تعالى إلى ذلك، فيقول: إن أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى خلقه إياه حيًا لينفعه بذلك، واعتبرنا خلقه إياه حيًا لينفعه لأنه لو لم يخلقه لم يكن منعمًا عليه كما فى المعلوم، ولو خلقه غير حى لم يكن منعمًا عليه أيضًا كما فى الجمادات، ولو خلقه حيًا لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعمًا عليه أيضًا كما فى الكفار والفساق إذا أعادهم للنار فإنه لا يكون منعمًا عليهم وأن خلقهم أحياء، لما لم يخلقهم لينفهم بل ليضرهم، فلابد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة: الخلق، والحياة، وأن يكون غرضه به نفعه.

ولهذا قلنا: أن المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن الله تعالى نعمة على أحد؛ لا نعمة الدنيا، ولا نعمة الدين، لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلا، لا لمنعهة ولا لمضرة، بل خلقهم عبثًا، تعالى عن ذلك. وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى إلهًا تحق له العبادة، لأن العبادة هى النهاية فى الخشوع، والغاية فى الشكر، والشكر

إنما يستحق على النعمة، فإذا لم يكن القوم أن يعرفوا كونه منعمًا أصلا، كيف يمكنهم معرفة إلهيته واستحقاقه للعبادة، التى هى النهاية فى الشكر.

وهذا كله عارض فى الكلام.

والغرض المقصود هو أن الحياة أولى نعمة أنعم الله تعالى بها على الحى. والدليل على أن الحياة نعمة، هو أنها مصححة للانتفاع بها، حتى لا يصح التنعم إلا بها، وإلا لأجلها، فيجب أن تكون نعمة. والنعمة قد تكون نعمه وإن لم تكن نفعًا بنفسها إذا كانت مؤدية إلى المنفعة أو مصححة لها على ما قد بيناه.

فإن قيل: ليس بأن يدل تصحيحها للانتفاع على كونها نعمة، أولى من أن يدل تصحيحها للاستضرار على كونها نقمة، فكيف جعلتموها نعمة والحال هذه، قيل له: ليس كذلك، لأن ههنا مخصصًا يخصصها بأحد الوصفين دون الآخر، وهو قصد الله تعالى بها النفع ولهذا قلنا أن الله تعالى لما لم يقصد بخلق الحياة فى الكفار والفساق إذا أعادهم للنار نفعهم لم يكن منعمًا عليهم.

وإذا قد عرفت أن الحياة من النعم، فالذى يدل على أنها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا، هو أن سائر المنافع يترتب على الحياة، إما فى وجودها، أو فى صحة الانتفاع بها، فيجب أن تكون أول نعمة على ما ذكرناه.

فإن قيل: هلا كانت الجملة التى لا يصير الحى حيًا إلا بها أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا، فإن الحياة مترتبة على الوجود عليها، قلنا: أن الجملة مما لا تأثير لها فى صحة الانتفاع بها، وإنما الحياة هى التى تؤثر فى ذلك. وأيضًا فإن النعمة لابد من تميزها من المنعم عليه، وهذه الجملة هى نفس المنعم عليها، فلا يجوز أن تكون نعمة، فضلا عن أن تكون أول نعمة.

فإن قيل: أوليس المنافع مترتبة على الشهوة حتى لولاها لما صح الانتفاع البتة، قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن الشهوة تترتب على الحياة فى الوجود، حتى لولا الحياة لما صح وجودها، فلذلك قلنا إن الحياة أول نعمة.

ثم تكلم رحمه الله فى المنافع التى خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها.

وجملة القول فى ذلك، أن المنافع التى خلقها الله تعالى للحى ليعرضه لها ثلاث: التفضل، وهو النفع الذى لفاعله أن يوصله إلى الغير وله أن لا يوصله، والعوض، وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال؛ والثواب، وهو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم.

ولك أن تورد هذه القسمة على وجه يتردد بين النفى والإثبات وتتضمن معانى هذه الألفاظ فتقول: إن المنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقة أولا، فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل، وإلا إن كانت مستحقة فلا يخلو، إما أن تكون مستحقة لا على سبيل التعظيم والإجلال فهو العوض، وإن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعزيم فهو الثواب. وأما التفضل فما من حى خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضروب المنافع والإحسان، والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف، وأما الثواب فمما لاحظ فيه لغير المكلف، والمكلف مختص باستحقاقه، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل: فإن قيل: فما كان نعم الله ، قلنا: لا سبيل لنا إلى علم ذلك مفصلا وإنما نعلم على سبيل الجملة أن جميع ما بنا من النعم: أصولها وفروعها، مبتدؤها ومنشؤها من قبل الله تعالى ومن عنده. ولهذا قال تعالى: "وما بكم من نعمة فمن الله"[1]. ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمة

---

(١) سورة النحل - آية ٥٣.

فنعمة، ولذلك قال جل وعز: "وإن تعـدوا نعمة الله لا تحصوها"[1] بين أنه لا يمكن عد نعمه أجمع وإحصاؤها، الآية.

فإن قيل: إذا لم يمكنهم معرفة نعم الله تعـالى بأجمعها فكيف يوجبون الشكر عليها؟ قلنا: إنا لا نوجب الشكر عليهـا مفصلا، وإنما تقول إنه يجب شكره على سبيل الجملة.

فإن قيل: كيف يمكنكم شكر نعمـه تعالى على سبيل الجملة مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمة مـتجددة. قلنا: إذا كنا شكرناه على سبيل الجـملة فقد دخل فيه المستـمرة والتجددة جميعًـا ولا يلزمنا شيء آخر سواه، إذ لا يكلف الله تعالى ما ليس فى الوسع ولا فى الطاقة.

فصل: ثم ذكر رحمة الله بعـد هذه الجملة "أنه تعالى خلق هذه المنافع لتتكامل نعمته، وتظهر حكمته جل وعز، فيجب على المكلف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف إلى لدرجات العظيمة، أن يبالغ فى شكر نعمته ولا يكفرها، ويتحدث بهـا، ويذكرها، ويجتهد فى أداء عـباداته التى هى كالشكر له، ولا يقصر فـيها، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعـرفته جل وعز بتوحـيده وعدله، وجب أن لا يقصر فـى معرفته ويحـصلها بما أمكنه تحصيلـها، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبًا كوجوبه.

وهذا منه رحمه الله إشارة إلى مـا يقوله أبو على، من أن وجه وجوب المعرفـة وجوب شكر النعمـة، وليس كذلك. لأن شكر نعمـة الله تعالى إنما يجب على المكلف، إذا علم أنه خلق هذه المنافع، ويقصد بها وجه الإحسان، ولا يعلم ذلك إلا بعد معرفة الله بتوحيده وعـدله، فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز على وجـوب شكر نعمته والحـال هذه. وأشبه ذلك ما نقولـه فيمن اجتاز بمصنعة من ماء وشرب منها. فكما أنه لا يجب عليه معرفة بانيها ليشكر

---

(١) سورة النحل - آية ١٨.

عليها، بل إنه أن أعرف أنه إنما بناها لينـفع الناس، وقصد ببنائها ذلك شكره وإلا فلا شيء عليه، كذلك فى مسألتنا إن عرف الله تعالى، وعرف أنه خلقه وقصد بهذه المنافع نفعه شكره. وإلا لم يلزمه شكره. فعلى هذا يجرى القول فى هذا الفصل.

فصل: فإن قيل: إذا لزمك النظر ففيم تنظر، لما بين رحمة الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات. وعطف عليه الـكلام فى أول نعمة أنعم الله تعالى بهـا علينا، إذ أراد أن يبين الـطريق الذى يتوصل بالنظـر فيـه إلى العلم بالله تعالى.

والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إذا لم يكن معلوما ضرورة، إنما هو الدلالة وهو الدليل سواء، ومـعناهما ما إذا نظر الناظر فـيه أوصله إلى العلم بالغير إذ كان وسعه وضعه لهذا الوجه.

ولابد من اعـتبـار هذين الشرطـين: أما الأول فـلابد منه، ولهذا فـإن سقوط الثلج فى وقته لما لم يمكن التـوصل به إلى نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته، وقيل فى القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم بنبوته، وأما الشرط الثانى فلابد منه أيضًا، ولهذا لا يقال فى أثر اللص أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستـدلال على موضعه لما لم يصنعـه لهذا الوجه، بل استفرغ لوسع وبذل الجهد فى الخفاء نفسه.

وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم أن الدلالة أربعـة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل.

فإن قيل: ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربـعة، ثم قلتم إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؟

قلنا: أما الأول: فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، وهذه حال هذه الأربة دون ما سداها.

فإن قيل: أليس القياس وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها؟

قلنا إنه يدخل الإجماع أو الكتاب أو السنة، فلا يجب إفراده بالذكر.

وأما الثاني: وهو الكلام فى أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشىء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشىء على أصله، وذلك لا يجوز.

بيان هذا؛ أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله؛ وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم وكذا الحال فى الإجماع، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب فى كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تعيين الكلام فى الطريقة التى إذا نظر الناظر فيها أوصله إلى العلم بالله تعالى.

والأصل فيه، أن الله تعالى لا يعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون حكمًا صادراً عنه، أو فعلا واقعًا من قبله.

والأحكام إنما تصدر عن العلل، والله تعالى ليس بعلة، لأنه لو كان كذلك، ومعلوم أن المعمول لا ينفك عن علته، أدى إلى وجوب ثان معه فيما لم يزل، وسنبين فى باب نفى الثانى أنه لا قديم مع الله تعالى - إن شاء الله تعالى - وأيضًا فكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراض والمعلوم خلافه، ولأن الصفة الثابتة المستحقة فيما لم يزل واجبة، والصفة بوجوبها تستغنى عن العلة على ما سنبينه فى باب الصفات عند الكلام على الكلابية إن شاء الله تعالى. فثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكمًا من الأحكام.

وبقى أن الطريق إليه إنما هو الأفعال، والأفعال على ضربين: أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا.

وما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فثلاثة عشر نوعًا: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء. وما من شىء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.

وأما الضرب الذى يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع: خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمسة التى هى من أفعال الجوارح هى: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التى هى من أفعال القلوب فهى: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشىء منها على الله تعالى، وذلك لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره، وهذه الأفعال إذا صح صدورها عن أحدنا كما يصح من الله تعالى، فليس بأن تدل عليه أولى من أنتدل على غيره، إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، فحينئذٍ يمكن الاستدلال به اعلى الله تعالى.

فإن قيل: وما ذلك الفعل الذى يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ قلنا: أفعال الله كثيرة من جملتها القعل، لأنه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن جنسه وهو الاعتقادات يدخل فى مقدورنا ووجه الاستدلال به أن لا يخلو؛ إما أن يكون من فعلنا فينا، أو من نفعل أمثالنا لا يجوز أن يكون من فعلنا؛ لأنه يقع أردنا أم كرهنا، متى أردنا أيقاعه لم يقع، مع أن من حق القادر على الشىء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة؛ ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا، لأن القادر بالقدرة لا يفعل

الفعل فى الغير إلا باعتماد، والاعـتماد مما لا حظ له فى توليد الاعتقاد، لأنه لو كان كـذلك لوجب إذا اعتمـد أحدنا على صدر الغيـر أن يتغيـر حاله فى الاعتقاد، ومعلوم أنه لا يتغير.

وبعـد، فلو كان كـذلك لم يكن بأن يولد الاعـتقـاد أولى من أن يولد ضده، فكان يجب توليد الضدين. وأيضًا، فلو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا يتناهى من العتقادات إذ لا اخـتصاص له بالبعض دون البعض، والمعلوم خلافه.

ومن جـملتـهـا، حـركـة المرتعش والعـروق الضـوارب، فـإنه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع أنه لا يدخل جنـسها تحت مقدورنا. ووجه الاستدلال بها، هو أنها لا تخلو؛ إما أن تكن من فعلنا، أو من فعل أمثالنا لما قد ذكرنـا أن القادر بالقدرة لا يفعل الفـعل فى الغير إلا بالاعتـماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا.

ومن جملتها، الألم الزائد عند لسع الزنبور والعقرب، ووجه الاستدلال به على الله تعالى، هو أن مثل هذا القدر لو وجـد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد منه مثل هذه الآلام، فلابد من أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

ومـتى شغب مـشـغب فقـال: لم لا يجوز أن يـوجد من فـعل بعض القادرين بالقدرة أكوان تتولد منها مثل هذه الآلام؟ كان الجواب عنه أن يقال: إن القادر بالقـدرة لا يفعل الفـعل فى الغيـر إلا بالاعتمـاد، ونحن لا نحس باعتماد معتمد علنيا.

ومن جملتها، الكلام الموجود فى الحصى والشجر، فإن القادر بالضرورة لا يمكنه أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصـوصة أو يتشكل بشكلها، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك.

فإذ قد عرفت ذلك وأرادت أن تستدل بالأعراض[1] على الله تعالى، فمن حقك أن تثبتها أولا، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

والأصل فيه أن الأعراض على ضربين: مدرك، وغير مدرك.

فالمدركات سبعة أنواع: الأوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات.

ومتى أردت أن تستدل بشيء منها، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل؛ هل هى نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض، أو غيرها على ما نقوله. والذى يدل على أنها غير المحل هو ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه، وإلا لم يجز ذلك هذا إذا كان مدركًا.

وأما إذا لم يكن مدركًا، فمن شأنك أن تثبته على طريق الجملة والتفصيل جميعًا.

والطريقة فيه، أن نعرض الكلام فى واحد منها وهو الشهوة مثلا، فنقول: إن الواحد منا حصل مشتهيًا مع جواز أن لا يحصل مشتهيًا، والحال واحدة، والشرط واحد، فلابد من مخصص له ولمكانه حصل مشتهيًا وإلا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من لا يحصل على خلافها، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الشهوة. وإنما قلنا بأن هذا هكذا لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون ذاته، أو ما هو عليه فى ذاته، أو غيره. لا يجوز أن

(١) الموجودات تنقسم فى رأى المعتزلة إلى جواهر وأعراض وإذا عرفنا الأعراض وأنها محدثة ومن ثم فهى تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وبذلك فصل إلى أن فاعلها ومحدثها هو الله سبحانه وتعالى.

يكون ذاته أو ما هو عليه فى ذاته، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهيًا فى حالة العـدم، بل يكون مشتهـيًا أبدًا وذلك مستـحيل. وإن كان غيـره فلا يخلو؛ إما أن يكون تأثيره على طريق التصحيح، أو على طريق الإيجاب. لا يجوز أن يكون تأثيـره على طريق التصحيح، لأن التأثيـر على هذا الوجه إنما يكون للفاعل وكـونه مشتهـيًا لا يتعلق بالفـاعل، فلم يبق إلا أن يكون تأثيره على طريق الإيجاب، وهو المعنى الذى نقوله.

وبهـذه الطريقـة نثبت مـا عـداها من الأعراض نحـو الحـياة والقـدرة وغيرهما.

فصل: وأما حدوثها، فالذى يدل عليه هو مـا قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان.

وهذه الدلالة مبنيـة على أصلين: أحدهمـا، أن الأعراض يجوز عليـها العدم؛ والثانى، أن القديم لا يجوز عليه العدم.

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العـدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتـماعه، وأن المحترك إذا سكن بطلت حـركته، وفى ذلك ما نريده.

وأما الدليل على أن القـديم لا يجوز عليه العـدم، فهو مـا قد ثبت أن القديم قديـم لنفسه، والموصوف بصـفة من صفات النفس لا يجـوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

وإذا قـد عرفت حـدوثها، فـالذى يدل على أنهـا تحتـاج إلى محـدث وفاعل، فهـو ما قد ثبت أن تصرفاتنا فى الشـاهد محتاجة إلينا ومـتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شـاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك.

فصل: فى الاستدلال بالأجسام على الله تعالى.

والأصل فيه، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه:

أحدهما، أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعًا، وليس كذلك الأعراض.

والثانى، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام.

والثالث، هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض.

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل على الله تعالى، فمن حقك أن تعلم حدوثها، وأن لها محدثًا مخالفًا لنا وهو الله تعالى.

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة:

أحدهما، أن نستدل بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام.

والثانى، هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر لا محالة.

أما الوجه الثالث، فهو الدلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقى الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، ولم لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثًا مثله.

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى[1]:

أحدهـا، أن فى الأجسـام معـانى هى الاجتـماع والافـتراق والحـركة والسكون. والثانية، أن هذه المعانى محدثة. والثالثة، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها. والرابعة، أنها لم تنفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.

ولهذه الدعـاوى ترتيب، فالأولى يجـب أن تكون متقـدمة، والأخـيرة يجب أن تكون متأخـرة، والدعويان اللتان هما فى الوسط لا ترتيب فيـهما. وإنما قلنا إن الأولى يجب تقديمها، لأنهـا كلام فى إثبات هذه المعانى وما لم نعلمها لا يمكننا وصفها لا بالحدوث ولا بالتقدم، كما أنا إذا لم نعلم زيدًا لا يمكننا وصـفه بأنه طويل ولا بأنه أسـود. وأما الأخيـرة فإنما وجب تأخـيرها لأنها كلام فى أن الجـسم إذا لم ينفك من المحدث ولم يتقـدمه وجب حدوثه مثله، وما لم تثبت الدعاوى الثلاث من قبل لا معنى لهذا الكلام. وأما اللتان هما فى الوسط فلا ترتيب فيهما، لأنهما كلام فى أوصاف هذه المعانى، ومتى عرفناها إن شـئنا وصفناها أولا بالحـدوث، وإن شئنا وصفنـاها بأن الجسم لم يخل منها.

فإن قيل: ولم سميتم هذه الوجـوه دعاوى؟ قلنا: لأن الدعوى كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بالدليل، وهذه حال كل واحدة من هذه الوجوه.

(فصل) الغرض به الكلام فى الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع

وهو الكلام فى إثبات الأكـوان التى هى الاجتمـاع والافتراق والحـركة والسكون، والخلاف فيه مع الأصم[2] وجماعة من الملحدة.

---

(١) وقد أصـبحـت هذه الدعاوى الأربع الأسـاس لكل الأدلة على إثبات كـون الله صانـعًا وخالقًا، فقد أخذ بها معظم المتكلمين على مختلف اتجاهاتهم.

(٢) الأصم: هو أبو بكر عبـد الرحمن بن كيسـان من رجال المعتزلة. وقـيل وأنه كان فقـيهًا ورعًا. وقد ذكره القاضى فى الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، فتراجع سيرته هناك لمن أراد الاستزادة.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أن الجسم حصل مجتمعًا فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقًا، والحال واحدة، والشرط واحد، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعنا. وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى.

فإن قيل: ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعًا فى حال كان يجوز أن يكون مفترقًا؟ قلنا: هذا الحكم معلوم ضرورة فى الأجسام الحاضرة التى اختبرناها وسيرناها، وأما فى الأجسام الغائبة فعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة. فنقول: إنما وجب ذلك فى هذه الأجسام لتحيزها، والتحيز ثابت فى الأجسام الغائبة، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتًا هناك.

فإن قيل: كيف تصح دعوى الاضطرار فيه مع أنكم استدللتم على ذلك بأدلة فقلتم: إن الجسم لو حصل مجتمعًا مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه، كما أن عدم الصوت فى الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عن معدم يعدمه، وكذلك وجوب القديم تعالى لما كان واجبًا استغنى عن موجد يوجده، والمعلوم أنه لا يستغنى عن جامع يجمعه. وكذلك فقد قلتم: إن الأجسام لو حصلت مجتمعة مع الوجوب لكان يجب أن يتأتى من أضعف القدرين منا الجمع بين جبلين بأن يصادف وقتًا يجب اجتماعهما فيه، بل كان يجب أن يتعذر على أقوى القادرين منا التفريق بين ريشتين أو خردلتين بأن يصادف وقتًا يجب اجتماعهما فيه، والمعلوم خلافه. قلنا: إنما كان ذلك منا على طريق الاستظهار والتأكيد، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج.

فإن قيل: وما المراد بقولكم والحال واحدة والشرط واحد؟ قلنا: المراد بالحال التحيز، وبالشرط الوجود، وذلك ثابت فى الحالتين جميعًا.

فإن قيل: ولم قلتم إن الجسم إذا حصل مجتمعًا فى حال. كان يجوز أن يبقى مفترقًا والحال واحدة والشرط واحد فلابد من أمر ثان ومخصص؟

قـيل له: إنما قلنا: ذلك لأننا نـعلم ذلك بأدنى تأمل. وطريقـة التـأمل هو: أن الجسم إذا جـازت عليه صفتـان ثم خرجت إحداهمـا من الجواز إلى الوجوب. والأخرى من الجـواز إلى الاستحالة، فلابد من أمـر ومخصص له ولمكانه خرجـت إحداهما من الجـواز إلى الوجوب والأخـرى من الجواز إلى الاسـتحـالة. وإلا لم يكن بأن يحصـل هكذا أولى من خلافـه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما نقوله. وليس للخصم أن يطالب بعد ذلك بلم، نا قد أوردنا عليه طريقة النظرة، فإن شاء أن يعلم فلينظر فيه.

فإن قـيل: ولم قلتم إن ذلك الأمر ليس إلا وجود مـعنى؟ قلنا: إنه لا يخلو: إما أن يكون راجعًـا إليه، أو إلى صفاته، أو إلى غـيره. لا يجوز أن يكون راجعًـا إليه وإلى صفاته، وإذا كـان راجعًا إلى غيره فـلا يخلو: إما أن يكون تأثيره على طريقة التصـحيح كتأثير الفاعل فيـما يفعله، أو يكون تأثيره على طريقة الوجـوب. لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التـصحيح، وإذا كان تأثيره على طريق الوجـوب فلا يخلو: إما أن يكون معدومًـا أو موجود، ولا يجوز أن يكون معدومًا، فلم يبق إلا أن يكون موجودًا على ما نقوله.

وهذه القسمة مترددة بين النـفى والإثبات، كذا أورده قاضى القضاة فى المحيط[1] وهى أولى من التـقاسم الأحرى التى أوردها المشـايخ فى الكتب، لأن القسمـة إذا لم تتردد بين النف والإثبات احتمـلت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها.

واعلم أن التقسـيم قد يورد ويكون الغرض به إبطال البـعض وتصحيح البعـض على ما ذكـرناه فى هذا الموضع، وقد يورد والغـرض به إبطال الكل وذلك مـثل ما نقـوله فى الدلالة على أن الله تعـالى لا يجوز أن يكون عـالمًا بعلم؛ وقـد يورد الغرض به تصـحيح الكل وذلك مـثل ما نقـوله فى الموانع المعقولة عن الرؤية وأنها ستة.

(١) المحيط: هو أحد كتب القاضى عبد الجبار.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لذاته، أو لما هو عليه فى ذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعًا أبدًا ولا يكون مفترقًا أصلا. ولأنه لو كـان كذلك، لوجب أو يكون كل جـزء فيه مـجتمـعًا، لأن صفـة الذات ترجع إلى الآحاد والأفـراد دون الجمل. ولأنه لو كـان كذلك، لوجب إذا افـترق أن يكون مـفتـرقًا لذاته، وأيضًـا فكان يؤدى إلى أن يكون مجتمعًا على قصدنا مفتـرقًا دفعة واحدة، وذلك محال. ولأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعًـا على قصدنا ودواعينا، والمعلوم خلافه. ولأنه لو كـان كذلك، لوجب فى الأجـسام كلهـا أن تكون مجـتمـعة لأنـها متماثلة، والاشتراك فى صفة من صـفة الذات يوج الاشتراك فى سائر صفات الذات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجـتمعًا لوجوده؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك، لوجب أن يكون هو مجتمعًـا ما دام موجودًا وأن لا يفترق أصلا وقـد عرفنا خـلافـه. ولأنه لو كان كـذلك، لوجب أن يكون كل جـزء منه مجـتمعًـا لأن الوجوب ثابت فـيه، وقد علم خـلافه. ولأنه لو كـان كذلك لوجب إذا افتـرق أن يكون مفترقًـا أيضًا لوجوده، فيـجب أن يكون مجتمـعًا مفترقًا دفعة واحدة وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مـجتمعًا لحدوثه؟ قلنا: إن أردتم بالحدوث وجـوده بعد أن لم يكن فقـد أفسدناه من قـبل، وإن أردتم به حالة الحـدوث فالـذى يفسـده هو أنه لو كـان كـذلك لوجب أن لا يكون الجـسم مجتمعًا فى حالة البقاء لفقد العلة فيه، ولأنه كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء منه مجتمـعًا لثبوت العلة فيه وقد علمنا خلافـه. وبعد فلو كان كذلك، لوجب أن لا يحصل مفـترقًا فى حالة الحدوث، والمعلوم خـلافه. ولأنه كان كذلك لكان يجب إذا افـترق أن يكون مفـترقًا لحـدوثه أيضًا، فكان يجب أن يكون الجسم مجتمعًا مفترقًا دفعة واحدة وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لحدوثه على وجه؟ قلنا: لأنه لا وجه ههنا معقول، فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه، بخلاف ما نقوله فى الحسن والقبح فإن لذلك وجوهًا معقولة، نحو كونه ظلمًاوكذبًا وغيرهما. ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون الجسم مجتمعًا فى حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لعدمه؟ قلنا: لأن المعلوم يحيل كونه مجتمعًا، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه. ولأنه لا يحصل مجتمعًا إلا بعد الوجود، فكيف يكون عدمه مؤثرًا فيه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعًا بالفاعل؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب فى الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم مجتمعًا من دون معنى أن يكون قادرًا على إيجاد الجسم، لأن من قدر على أن يجعل ذاتًا من الذوات على صفة من الصفات من دون معنى، قدر على إيجاد نفس تلك الذات.

دليله، الكلام، فإن أحدنا لما قدر أن يجعله أمرًا ونهيًا وخبرًا، قدر على إيجاد نفس الكلام. وعكسه كلام الغير، فلما لم يقدر على جعله أمرًا ونهيًا وخبرًا، لم يقدر على إيجاد نفس الكلام. والمعلوم أن أحدنا لا يقدرعلى إيجاد الجسم فيجب أن لا يتعلق به كونه مجتمعًا.

فإن قيل كيف يصح رد ذلك الكلام، والكلام عنده كسائر الأجسام فى أن لا يقدر عليه؟ قلنا: إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم والملامة من جهته على كذبه، فلولا أنه وقع من جهته ومتعلق به وإلا لم يجز ذلك، فصح ما قلناه.

دليل آخر هو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعًا من دون معنى قدر على أن يجعله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعلين نحو

كونه، أسود وأبيض وأحمر وحلواً ومراً وغير ذلك، كما فى الكلام فإنه لما كان قادراً على أن يجعله أمراً ونهياً، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه حبراً واستخباراً أو عرضاً ويميناً وجحداً ونفياً وإثباتاً إلى غير ذلك، والمعلوم خلافه.

دليل آخر، وهو أنه لو كان كذلك، لوجب فى كون أحدنا عالماً أن يتعلق الفاعل لأن هاتين الصفتين مستحقتان على حد واحد، والصفتانمتى استحقتا حد واحد، كان المؤثر فيهما من باب واحد.

فإن قال: هكذا نقول فدلوا على خلافه، قلنا: لو كان كون أحدنا عالماً متعلقاً بالفاعل، لوجب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صدره، لأن الفاعل إنما يفعل الجملة على هذه الصفة لا البعض.

دليل آخر وهو أنه لو كان كذلك، لوجب أن لا يتأتى من أحدنا الجمع بين الجسمين فى حالة البقاء، لأن ما تعلق بالفاعل يتبع حالة الحدوث، كما فى الكلام فإنه لما تعلقت أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث حتى لم يجز خلافه.

دليل آخر: وهو أنه لو كان كذلك، لوجب أن يتأتى من الواحد منا إيقاف الجسم الثقيل فى الجو دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً، والمعلوم خلافه، فليس إلا أن كون الجسم مجتمعاً مما لا تعلق له بالفاعل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم معنى؟ قلنا: لأن المعنى المقدور لا اختصاصله ببعض الأجسام دون بعض، لكان يجب أن تكون الأجسام مجتمعة لعدم ذلك المعنى، وأن لا يكون شيئاً مفترقاً البتة، وقد عرف خلافه.

وبعد، فإن كون الجسم مجتمعاً موقوف على قصدنا ودواعينا نفياً وإثباتاً فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير. ولا يخلو تأثيره فى نفس الصفة أو فيما

يؤثر فيه. لا يجوز أن يكون تأثيره فى نفس الصـفة لما قد تقدم أن هذه الصفة لا تتعلق بالفـاعل، وإن كان تأثيره فيـما يؤثر فيـه، فلذلك المؤثر لا يجوز أن يكون معدومًا، لأن الإعدام لا يتعلق بالـفاعل، فيجب أن يكون موجودًا على ما نقوله.

وبعد، فلو كان الجسم مجتمعًا لعدم الافتراق، ومفترقًا لعدم الاجتماع، لوجب إذًا عدم المعينان عن الجـسم، أو يكون مفترقًا مـجتمعًا دفـعة واحدة، وهذا محال.

فإن قـيل: نحن لا نقول بعـدم المعنييـن عن الجسم، بل نقـول بوجود أحدهمـا وعدم الآخر، قلنا: إنك قد أقـررت بإثبات الأعراض فكفينا مـئونة المناظرة على أنا نريك عدم المعنيين عن الجـسم، فنقول: إن زيدًا لو جمع بين الجـسمـين فقـد عدم عنه الافـتراق، وعـمـرًا إذا فرق بينهم فـقد عـدم عنه الاجتماع، ففى الحـالة الثالثة يجب ان يكون الجسم مجتمعًا مفـترقًا فى دفعة واحدة لعدم المعنيين جميعًا.

فإن قيل: إن الافتراق الأول يعود، قلنا: العود على مقدروات العباد لا يصح، فصح ما قلناه.

فإن قال: فإذا جاز فى الجسم أن يكون مجتمعًا لوجود الاجتماع ومفترقًا لوجود الافتراق، ولا يلزم أن يكون الجـسم مجتمعًا مفتـرقًا فى حالة واحدة، فهـلا جاز أن يكون مجـتمعًا مـفترقًـا دفعة واحدة؟ قلـنا: لأن هذين المعنيين يتضـادان فى الوجود ولا يتضـادان فى العدم، فلا يمنع عـدمهمـا وإن امتنع وجودهما لأجل تضادهما، فافترقا.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون مجتمعًا لوجود الاجتماع، ومفترقًا لعدم الاجتـماع، قيل له: لأنه لو كان كـذلك لوجب إذا وجد فيه من جـهة زيد، وعدم من جهة عمرو، أن يكون مجتمعًا مفترقًا دفعة واحدة، وهذا محال.

دلالة أخرى وقد استدل لحسن الأمر والنهى على إثبات الأعراض، فقل قد ثبت أنه يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن يتناوله الكوز فلا يخلو أن يكون أمرًا بنفس الجسم أو بأمر زائد على الجسم. لا يجوز أن يكون أمرًا بنفس الجسم، لأن الجسم موجود، والأمر بإيجاد الموجود محال، فلم يبق إلا أن يكون أمرًا بمعنى سوى الجسم، وهو الذى نقوله.

فإن قيل: نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم، ولا بمعنى سوى الجسم، بل هو أمر بتحصيل الجسم على هذه الصفة، قلنا: قد دللنا على أن هذه الصفة لا تتعلق بالفاعل، فهذه الجملة كافية فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

فصل: والغرض به الكلام فى الدعوى الثانية من الدعاوى الأربعة

وهو الكلام فى حدوث الأعراض، والخلاف فيه مع أصحاب الكون والظهور(١) فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر كمن الافتراق، وإذا ظهر الافتراق قالوا كمن الاجتماع.

وتحرير الدلالة على ما نقوله فى ذلك، هو أن الغرض يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز أن يعدم، ولا يجوز أن يكون قديمًا، وإذا لم يكن قديمًا وجب أن يكون محدصًا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة.

فهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما، أن العرض يجوز عليه العدم، والثانى، أن القديم لا يجوز عيله العدم.

---

(١) القائل بذلك النظامية: إذا لحقعندهم فعل واحد، فالله سبحانه وتعالى خلق الدنيا جملة، وخلق الموجودات دفعة واحدة، ولكن بعضها يكون كامنًا فى بعض وتخرج فى وقتها المعين.

ومن ذلك أن الله سبحانه وتعالى أخذ من بنى آدم ميثاقهم (ألست بربكم قالوا بلى) وكانوا لا يزالون فى عالم الذر.

أما الأول، فالدليل عليه، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو، إما أن يكون باقيًا فيه كما كان، أو زائلا عنه. لا يجوز أن يكون باقيًا فيه كما كان. وإذا كان زائلا فلا يخلو، إما أن يكون زائلا بطريقة الانتقال، أو بطريقة العدم. لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال لأن الانتقال محال على الأعراض، فلم يبق إلا أن يكون زائلا بطريقة العدم على ما نقول.

فإن قيل: هذا كله ينبني على أن الاجتماع كان حالا فيه ونحن لا نسلم ذلك بل نقول: إنه كان موجودًا لا فى محل، قلنا: لو كان كذلك لم يختص ببعض الأجسام دون بعض، فكان يجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا فى محل، وأن لا يكون شىء منها مفترقًا البتة والمعلوم خلافه. ولأنه كان كذلك، لوجب أن لا يحتاج الواحد منا فى الجمع بين الجسمين إلى أن يمارسهما أو يماس هما والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الاجتماع باقيًا فيه كما كان؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب فى الجسم أن يكون مجتمعًا لوجود الاجتماع الباقى، ومفترقًا لوجود الافتراق الطارئ، وهذا محال.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ لأن هذه الصفة إنما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه فى ذاته، وما هو عليه فى ذاته ثابت لأن ثباته من قبل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون إيجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفًا على شرط منفصل عنه؟ قلنا: لأن هذا الشرط غير معقول ولا طريق إليه، وإثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الشرط فيه هو أن لا يطرأ ضده؟ قلنا: ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال هذا الشرط فى إيجاب الافتراق لما يوجبه لا يصادف فى محل له ضداً هو الاجتماع فلا يتميز الشرط من الشروط، وذلك لا يجوز.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون زائلا بطريقة الانتقال؟ قلنا: الانتقال لا يجوز على الأعراض.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قلنا له: لأن المرجع بالانتقال إلى تفريغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص الجواهر والأجسام، ولأنه لا يخلو إما أن يكون منتقلا فى حال كان يجب انتقاله فيها، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود إلا إلى ذاته أو ما هو عليه فى ذاته، وهذا يوجب أن يكون منتقلا أبدًا وأن لا يستقر فيه أصلا. ولا يجوز أن يكون منتقلا فى حال كان يجوز أن لا ينتقل، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منتقلا لمعنى للطريقة المذكورة فى إثبات الأعراض. وحال ذلك المعنى لا يخلو، إما أن يكون حالا فيه. أو فى غيره أولا فى محل. لا يجوز أن يكون موجودًا لا فى محل لأن حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحاله مع سائر الأعراض فيجب أن ينتقل به سائر الأعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا فى محل، والمعلوم خلافه. ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره لمثل هذه الطريقة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون حالا فى نفس الاجتماع؟ قلنا: لأن الاجتماع عرض، والعرض لا يحل العرض.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ قلنا: لأن الحلول إن لم يعلق بالتحيز لا يعقل، وكذلك اللون بأن يكون حالا والجوهر بأن يكون محلا أولى من خلافه وإن وجد كل واحد منها بحنب الآخر، لما كان الجوهر متحيزًا دون اللون وكان المرجع بالحلول إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز، وقد ثبت أن الاجتماع ليس بمتحيز، فلا يجوز أن يكون فى نفس الاجتماع.

فإن قيل: لم قلتم ذلك؟ لأنه لو كان لا يخلو؛ إما أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا، فإن كان مجتمعًا كان كذلك بالاجتماع والكلام فى ذلك الاجتماع كالكلام فيه فيتسلسل إلى نهاية له، وكذلك الكلام إذا كان مفترقًا. فثبت بهذه الجملة أن الأعراض يجوز عليها العدم.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم، فهو أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما أن القديم قديم لنفسه، والثانى أن الموصوف بصفة ن صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

أما الذى يدل على أن القديم قديم لنفسه، هو أنه لا يخو؛ إما أن يكون قديمًا لنفسه أو الفاعل أو لمعنى، لا يجوز أن يكون قديمًا بالفاعل ولا لمعنى، فلم يبق إلا أن يكون قديمًا لنفسه على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديمًا بالفاعل؟ قلنا: لأن من حق الفاعل أن يكون متقدمًا على فعله وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديمًا، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون قديمًا لمعنى؟ قلنا: لأن ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون موجودًا أو معلومًا، لا يجوز أن يكون معدومًا لأن العدم مقطعة الاختصاص، ولأن الإيجاب إما أن يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهى مشروطة بالوجود، فلا يجوز أن يكون معدومًا وإذا كان موجودًا فلا يخو؛ إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، لا يجوز أن يكون محدثًا لأن العلة لا تتراحى عن المعلول؛ ولا يجوز أن يكون قديمًا لأنه ليس بأن يكون القديم قديمًا لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديمًا للقديم، وهذا يؤدى إلى أن لا تتميز العلة من المعلل به ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله متميزًا عن المعال حتى لو لم يتميز دل على فساده.

وبعد، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما له احتجاج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر، والكلام فيه ككلام فى الأول، فيتسلل إلى ما لا نهاية له.

وأمـا الذى يدل على أن الموصوف بصـفة من صـفات الذات لا يجـوز خروجـه عنها بحـال من الأحوال، فـهو أن الذات إنما يدحل فى كـونها ذاتًا معلومة لاختصاصهـا بصفة الذات، فلو خرجت عن هذه الصفة لخرجت عن أن تكون ذاتًا معلومة أصـلا، ولأنه صفة الذات تجرى مجـرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب ما دامت العلة، فكذلك صفة الذات تجب ما دامت الذات.

وأحـد ما يدل على أن القـديم لا يجـوز أن يعدم، هو أن القـديم باق والباقى لا ينتـفى إلا بضد أو ما يجرى مـجرى الضد، فـيجب أن لا ينقضى القديم أصلا لأنه لا ضد له أصلا ولا ما يجرى مجرى الضد.

وهذه الدلالة تنبنـى على أصول: أحـدها أن القـديم باق، والثـانى أن الباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد، والثالث أن القديم لا ضد له ولا ما يجرى مجرى الضد.

أما الذى يدل على أن القديم باق، فـهو أن الباقى ليس إلا الموجود فى حال الخبر عنه بالوجود، وهذا حال القديم.

وأما الذى يدل على أن البـاقى لا ينتيف إلا بضد أو ما يجـرى مجرى الضد، فهو أنه إذا انتفى فى حال كان يجوز أن يبقى، لم يكن بألا يبقى أحق منه بالبـقاء إلا لأمـر، كطريقتنا فى إثبـات الأعراض، وليس ذلـك الأمر إلا الضد أو ما يجرى مجراه.

وأما الذى يدل على أن القديم لا ضد له، فهو أنه لو كان له ضد لكان لابُد من أن تكون صفـته بالعكس من صـفة القديم، فـيجب إذا كـان القديم موجودًا لذاته وجب أن يكون ضده معدومًا لذاته وذلك مستحيل، لأن المعدوم ليس له بكونه معدومًا حال، فضلا عن أن يكون للذات أو للغير.

وأما ما يجرى مـجرى الضد، فلأن ذلك يقتضى أن يحـتاج القديم فى

وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد، إنه جاز مجرى الضد له، والقديم ليس يجوز احتياجه فى الوجود إلى شيء، لأن ذلك يقدح فى قدمه.

وقد استدل على حدوث الأعراض بأن قيل: إنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتماثل منها قديمة والباقى محدثة؟ قلنا: لأن الطريقة فى الجمع واحدة، فلو جاز فى بعضها لجاز فى كلها.

فإن قيل: ولم قلتم إن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس؟ قلنا: لأن ذلك لو لم يجب لكان لا يمتنع أن تشترك ذاتان فى صفة ذاتية وتفترقان فى صفة أخرى ذاتية فيكونان من حيث اشتركا فى إحدى الصفتين مثلين، ومن حيث افترقا فى إحدى الصفتين مختلفين، وذلك يوجب لو قدر طروء الضد عليهما لبقائهما من وجه ولا نتفائهما من وجه آخر، وذلك محال.

وقد استدل على ذلك بوجه آخر، فقيل: إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعانى متجددة فيجب فى المؤثر فيها الموجب لها أن يكون متجدداً فإذا ثبت تجددها ثبت حدوثها، لأنا لا نعنى بالحدوث أكثر من تجدد الوجود. إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض، ولابد عى حدوث ما يوجب لمحله حالا أو حكماً، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره فى هذه الحوادث، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإيجاب.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أن هذه المعانى تحتاج فى وجودها إلى محال محدثة، وما يحتاج فى الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه. وهذا ينبنى على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض.

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان، هو أنها لو كانت قديمة لوجب فى الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل، والصفة منى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة على ما سنبينه فى باب الصفات عند الكلام عن الكلابية إن شاء الله تعالى، وهذا يقدح فى أصل إثباتها.

ومن وجه آخر، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد، فلو ثبت فيما لم يزل لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فينسد علينا طريق العلم بها. فهذه جملة كافية ى حدوث الأعراض.

فصل، والغرض به الكلام فى الدعوى الثالثة من الدعاوى الأربع، وهو الكلام فى أن الأجسام لا يوز خلوها من الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة، وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الاستبقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك.

والدليل على صحة ما نقوله فى ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعيانى لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه.

فإن قيل: وبأى علة جمعتم بين حالها الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام؟ قلنا: لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة وأزمنة، والأمكنة والأزمنة مما لا تأثير لهما فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعا أو مفترقًا الآن، صح أن يكون مجتمعًا أو مفترقًا فى كل وقت وفى كل زمان، ولما استحال أن يكون مجتمعًا مفترقًا دفعه الآن،

استحال أن يكون فى كل وقت وفى كل زمن، ولما وجب كونه مجتمعًا أو مفترقًا الآن وجب ذلك فى كل زمن وفى كل مكان. فوجب لو جاز خلوه عنها فى كل حال من الأحول أن يجوز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو، وهذا يوجب لو أخبرنا مخبر أن فى أقصى بلاد العام حسبما ليس بمجتمع ولا مفترق ولا محرتك ولا ساكن أن نصدقه، والعلوم خافه، فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو عن الأكوان فى وقت من الأوقات.

وتحرير هذه الجملة هو أن الجسم لابد من أن يكون متحيزًا عند الوجود، ولا يكون متحيزًا إلا وهو كائن، ولا يكون كائنًا إلا بكون.

فإن قيل: لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود؟ قلنا: لأن تحيزه لما هو عليه فى ذاته بشرط الوجود.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قيل له: لا يخلو؛ إما أن يكون متحيزًا لما هو عليه فى ذاته على ما نقوله، أو يكون متحيزًا لمعنى، أو بالفعل. لا يجوز أن يكون متحيزًا لمعنى، لأن ذلك المعنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به، ولا يختص به إلا إذا حله، ولا يحله إلا وهو متحيز. ولو لم يتحيز إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الأمرين على صاحبه وذلك محال. ولا يجوز أن يكون متحيزًا بالفاعل، وإلا كان صح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر وا يجعله متحيزًا لأن هذا هو الواجب فيما يتعلق بالفاعل، ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه، حتى أن شيئًا أوجده وأن شيئًا لم يوجده، بل كان يصح منه أن يوجده فيجعله سوادًا بدلا من تحيزه، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سوادًا متحيزًا، وذلك يقتضى أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه.

وأحد ما يدل على ذلك، وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين، وإن لم يكن كانا مجتمعين. فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعانى.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يخلو، إما الاجتماع، أو الافتراق.

فإن قـال: السابق إليه الاجتـماع، قلنا: فكى يصح تجمـيع ما لم يكن مفترقًا من قبل؟

وإن قال: السـابق إليه الافـتراق، قلنا: كـيف يصح تفريق مـا لم يكن مجتمعًا من قبل، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك.

فصل: والغرض به، الكلام فى الدعوى الـرابعة من الدعاوى الأربع، وهو الكلام فى أن الجـسم إذا لم يـنفك عن هذه الحـوادث التى هى الاجـتـمـاع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثًا مثلها.

والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة وابن الراوندى[1].

والدليل على صـحـة مـا نقـوله، هو أن الجـسـم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقـدمها، وجب أن يكون حظه فى الوجود كـحظها وحظ هذه المعانى فى الوجود أن تكون حادثة وكـائنة بعد أن لم تكن، فوجب فى الجسم أن يكون محـدثًا أيضًا وكائنًا بعد أن لم يكن، كـالتوأمين إذا ولدا مـعًا وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضًا عشر سنين.

فـإن قيل: أليس أن الجـسم لم يخل من الأعـراض ولا يجب أن يكون عرضًا، فـهلا جاز أن لا يخلو من المحدث ولا يجب أن يكون مـحدثًا مثله؟ قلنا: ما ذكرناه إنما يقتضى اشـتراكها فى الوجود ولا فى الجنس، ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا معًا فـإنما يجب أن يكونا مشتركين فى الوجود حتى لو كان أحدهما محدثًا لكان الآخر أيضًا محدثًا، فأما أن يكون كل أحد منهما

(١) سبق التـعريف بابن الراوندى: وهو أحـمد بن يحـيى بن اسحق الراوندى كان مـعتـزليًا وخرج عليـهم وقال ابن المرتضى: أنه ألحد وانسلـخ عن الدين، بينما يرى القاضى عـبد الجبار أنه تاب فى آخر حياته وتعريفنا به سابقًا فيه زيادة.

من جنس الآخر فـلا، وكذلك التوأمان، إذا ولدا مـعًا وكان لأحدهمـا عشر سنين، فإنما ينبغى أن يكون للآخر أيضًا، مثل هذه المدة، فـأما اشتراكهما فى النس حتى إذا كان أحدهما قرشيًـا يجب أن يكون قرشيًا فلا، بل لا يمتنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر.

فإن قيل: ما أنكـرتم أن السم وإن لم يخل من الحوادث ولم ينفك عنها لم يجب أن يكون مـحدثًا مـثلها، بأن يكون قـد حدث فـيه حادث، وقـبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما أول له؟ قلنا: هذه متناقضة ظاهرة، لأن الحادث والمحدث سـواء، والمحدث لابد له من محدث وفـاعل، والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدمًا على فـعله، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده.

وقد أوردت هذه الطريقة على وجـه آخر، فقيل: لو كان الجـسم قديمًا لوجب أن يكون مـتقـدمًا على هذه المعـانى المحدثة، لأن من حق القـديم أن يكون متـقدمًا على مـا ليس بقديم، كـما أن من حق ما وجـد منذ يومين أن يكون متقـدمًا على ما وجد منذ يوم، وقـد عرفنا أن الجسم لا يكون متـقدمًا على هذه المعانى، فـوجب أن لا يكون قديمًا، وإذا لم يكن قـديمًا وجب أن يكون مـحدثًا لأن الموجـود يتـردد بين هذين الوضعـين، فـإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل، فى الشبـه: اعلم أن الشبه التى تورد فى قدم العـالم وإن كثرت فه منفصلة غير قادحة، فن عـرفت الجواب عنها حسن، وإن لم تعرف لم يقدح فى العلم بحدوث الأجسام[1].

---

(١) قال بعض فلاسـفة الإسلام بقدم العالم وقـد رد عليهم الإمام الغزالى فى كـتاب تهافت الفلاسـفة وأبط حججـهم وحكم بكفرهم. ونحن لا نقر تكفـير المخالفـين من المسلمين ولكن يجب دحض شـبهـاتهم بالحجج، ونخـرج من القول بالكر والإيمـان إلى الخطأ=

فمن ذلك هو أنهم قالوا: لو كان العالم محدثًا لاحتاج إلى محدث وفاعل، وفاعله إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا فلابد أن هنالك من معنى له ولمكانه صار فاعلا، كطريقتكم فى إثبات الأعراض، وذلك المعنى إذا كان محدثً يحتاج إلى آخر، والكلام فى محدثه كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

والأصل فى الجواب عن ذلك، هو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادرًا عليه، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادرًا عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث، ومحدثه إلى معنى آخر، فيؤدى إلى ما يتناهى. ألا ترى أن أحدنا فى الشاهد يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا، ولا جب أن يكون هناك معنى، كذلك فى مسألتنا.

ومنها: هو أنهم قالوا: لو كا العالم محدث لوجب أن يكون له محدث وفاعل، وفاعله لابد من أن يفعله لداع وغرض، وذلك الداعى لا يخلو؛ إما أن داعى الحاجة أو داعى الحكمة، لا يجوز أن يكون داعى الحاة، فلم يبق إلا أن يكون داعى الحكمة، وداعى الحكمة هو علمه حسنه وانتفاع الغير به،

=والصواب، ونترك أمر الإيمان والكفر لله سبحانه وتعالى فهو أعلم بقلوب عباده. لقوله ﷺ لأسامة بن زيد رضى الله عنه عندما قتل مشركًا فى الحرب (شهد بأن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله) فقال صلوات الله وسلامه عيه (هلا شققت عن قلبه). وكرهها عدة مرات.

ولقوله ﷺ: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) وقوله صلوات الله عليه وسلامه عليه: (من قال لأخيه المسلم: يا كافر فقد باء بها أحدهما).

وقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم: (من صى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وأهل ذبيحتنا فذلك المسلم. له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فى ذمته). وقد رفض المتكلمون القول بقدم العالم وردوا على أصحاب هذه الشبهات.

وذلك ثابت فيـما لم يزل، فوجب وجـود العالم فيـما لم يزل. وهذه شبـهة أوردها زكريا المتطبب الرازى[1].

والجواب عنه، أن داعـى الحكمة لا يوجب الفعـل، ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالما بحسن الصدقـة قد يتصدق فى وقت ولا يتصدق فى وقت، ويتصدق فى وقت بدرهم ولا يتصدق فى وقت بدرهم، فما ذكره جهل.

ومنها، أنهم قالوا: لو كان العالم محدثًا لاستحال وجوده فيما لم يزل، فيجب أن يكون لاستحالته وجه. ثم لا يخلو؛ ما أن يكون رجعًا إلى امقدور أو إلى القادر، لا يجوز أن يكون راجعًا إلى المقدور وإلا استحال وجوده فيما لم يزل، ولا أن يكون راجـعًا إلى القادر لهـذا الوجه أيضًـا، فيـجب وجود العالم لم يزل.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا حكم لا يعلل كمـا فى غيره من المواضيع نحو الحلول وغيره.

وبعد، فلـم لا يجوز أن يكون لأمر يـرجع إلى المقدور، فإنـه لو وجد الجسم فحـينما لم يزل انقلب جنسه وصار المحدث قديمًـا. وذلك محال، أو لم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى الـقادر؟ فيال: لو وجد الجسم فـيما لم يزل، قدح فى كونه قـادرًا. لأن من حق القادر أن يكون متقـدمًا على فعله، ولو كان العالم موجودًا فيما لم يزل لم يصح هذا.

ومنها، هو أنهم قالوا لو كان العالـم لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالمًا بوجوده بعد أن لم يكن عالمًا، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله.

---

(١) ابن زكريا المتطبب الرازى: هو أبو بـكر محمد بن زكـريا الرازى كان معاصـرًا للقاضى، ولد فى الرى وسافر إلى بغداد وعمل فى بيمارستان الرى وغيره.
وشهرته الرازى الطيب وهو غير الرازى المفسر والبعض يخلط بينهما لذا أردنا بيان ذلك.

والأصل فى الجواب عنه أن العلـم بالشىء أنه سيوجـد علم بوجوده إذا وجد، ولهذا الكلام موضع هو أخص.

ومنها، ما يتعلق به عوام الملحدة، وهو أنهم يقولون: إنا لم نجد حاجة إلا من بيضة، ولا بـيضة إلا من دجاجة، فـيجب أن يكون هكذا أبدًا، وهذا يؤذن بقدم العالم.

والأصل فى الجـواب عنه، أن هذا الاعـتـماد عـلى مجـرد الوجـود، والاعتمـاد على مجرد الوجود فى مثل هذه المسـائل لا يمكن، كما لا يمكن الزنجى أن يقول إن جميع من فى العام أسود لأنى لم أر إلا هكذا. يبين ذلك أن أرباب المذاهب جملة أثبتوا خلاف ما قـد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرد الوجود. ولهذا فن الفـلاسفة يقولون: إن فى هذا العالم مواض لا نبـت فيها نبات ولا يعيش فـيها حيوان، وإنما تكون دائمـة الظلمة أو الشمس، مع أنهم لم يشاهدوا مثله.

على أن نقـول لهم: إن الحـال فيـما ذكـرتموه لا يخلو: إمـا أن يكون الدجاجة والبيضـة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قـديمة والأخرى محدثة، فإن كانتا محدثتين فهو الذى يقوله، وإن كان قديمتين لم يصح كون إحداهما من الأخرى وكذلك الكلام إذا جعل إحداهما قديمة والأخرى محدثة.

فصل: وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد لهـا من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى.

فإن قـيل: لم قلتم إن الأجـسام إذا كـانت محدثـة فلابد من مـحدث وصل، ثم قلتم إن محدثها ليس إلا الله تعالى؟ قلنا:

أما الأول فـالذى يدل عليه تصـرفاتنا فى الشـاهد فإنها مـحتـاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحـدوثها، فكل ما شاركها فى الحدث وجب أن يشاركـها فى الاحتـياج إلى محـدث وفاعل، والأجسام قـد شاركتـها فى الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: ولم قلتم إن تصرفاتنا محتاجة إلينا، وما معنى هذا الاحتياج أولا، ثم قلتم إنما احتاجت إلينا لحدوثها، حتى يمكنكم أن تقيسوا الأجسام عليها بعلة الحدوث؟

قيل له: إنما نعنى بالاحتياج أن لحالة من أحوالنا فيه تأثير، والذى يدل على ذلك، هو أنها تقع بحس قصودنا ودواعينا وتنتفى حسب كراهتنا وصورافنا مع سلامة الأحوال محققًا وإما مقدورًا، فلولا أنها محتاجة إلينا متعلقة بنا وإلا كان لا يجب فيها هذه القضية، كما فى تصرف الغير، وكما فى اللون.

وأما الذى يدل على أنها احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أن حدوثها هو الذى يقف على قصدنا ودواعينا وإثباتًا. وبعد فإنه لا يخلو؛ إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو تجدد وجودها. لا يجوز أن تكون محاجة إلينا لاستمرار عدمها لأنها قد طانت مستمرة العدم ولم تكن، ولا أن تكون محتاة إلينا لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياؤ فضلا عن كوننا قادرين، فلم يبق لا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد وجودها وهو الحدوث، فصح القياس.

فإن قيل كيف يصح قياس الجسم على اعرض قلنا: إذا اشتركا فى علة الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر، وقد بينا أن الأجسام قد شاركت تصرفاتنا فى علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدث، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر.

فأما الثانى، وهو الكلام فى أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن تكون قد أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها. لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشىء أن يكون متقدمًا على فعله، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادرًا وهو معدوم، وسنبين فى باب الصفات أن المعدوم لا يجوز أن يكون قادرًا إن شاء الله

تعـالى. وإن أحدثهـا غيـرها فلا يخلـو؛ إما أن تكون من فـعل أمثـالنا من القادرين بالقدرة، أو من فعل فاعل مـخالف لنا. لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادين بالقدرة لأنه لو كـان كذلك لح منا أيضًا فعل الجسم، وهذ يوجب أن يصح من الوحـد منا أن يخلق لنسه مـا شاء من الأمـوال والبنين، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم قلـتم ذلك؟ قيل له: لأن القدرة وإن اختلفت مـقدوراتها متجانسـة، حتى لا جنس يفعل بقدرة إلا ويصح أن يفعل مـثله بقدرة أخرى على ما سنبينه مشروحًا في موضعه.

فإن قـيل: لم لا يوز أن يكون اسم قد حـدث بالطبع؟ قلنا: لأن الطبع ير معقول.

ثم إنا نقـول لهم: وما تعنون بالطبع، أتريـدون به الفاعل المخـتار، أم تريدون به معنى مـوجبًا؟ فذا أردتم به الفـاعل المختار فهـو الذى نقوله، وإن أردتم به المعنى الموجب فلا يخلو، إما أن يكون معدومًا. أو موجودًا لا يجوز أن يكون معدومًـا لأن المعدوم لاحظ له فى الإيجاب، وإذا كان مـوجودًا فلا يخلو: إما أن يكون قديمًا، أو محدثًـا، لا يجوز أن يكون محدثًا لأنه يحتاج إلى طبع آخر، والكلام فى ذلك الطبع كـالكلام فيه فيـتسلسل لما لا يتناهى، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قديمًا، لأنه لو كن كذلك للزم قدم العالم، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديمًا.

فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل، إن قيل: أين أنتم عن القائلين بالنفس والعقل

وعمن يقـول بإثبات علةيكنى بهـا عن البارى، وكذلـك فأين أنتم عن أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب؟

والأصل فى الجواب عن ذلـك، أن يقول بالنفس والعقـل والعلة إشارة إلى ما لا يعـقل، لأن العقل فى الشـاهد يدل على فاعل مـختار حـتى صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهدًا وغائبًا. ولو أنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشـاحة بيننا وبينهم إلا فى العـبارة، والمرجع فـيها إلى أربـاب اللسان وأهل اللغة، ومعلوم أنهم ا يمسون الفاعل نفسًا ولا عقلا ولا علة.

وأما أصحـاب النجوم الذين أضافوا هذه الحـوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أبعدوا، وذلك لأن هذه النجوم ليـست بأحياء فضلا عن أن تكون قادرة، والفاعل المخـتار لابد من أن يكون حيا قـادرًا. يبين ما ذكرناه ويوضـحه، أن الشمس على ما هى عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية، لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية، وهى مفقودة فيها.

وبعد، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقـوع الاختلاف فى تصرفاتها، فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب، ومعلوم أنه لا اختلاف فى حركاتها، بل هى على طريقـة واحدة ووتيـرة مسـتمرة. عـلى أنا نعلم من وحى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ومن دين الأمة ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة، ففسد ما قالوه.

وبعد، فلو كانت قادرة لوجب أن تكون قـادرة بقدرة، والقادر بالقدرة، لا يقدر على فعـل الأجسام، إذ لو صح بما فيه من القـدرة لصح من الواحد منا. ذلك لأن القدرة وإن اخـتلفت فمـقدوراتها مـتجانسـة، فيلزم أن يخلق لنفسه ما شاء من الأمول والبنين، والمعلوم خلافه.

والذى حـملهـم على ذلك وأداهم إليـه، هو أنهـم ظنوا أن نماء الزرع وإدراك الثمار وغيرها يتبع الشمس ويقع بحسبها، وليس كذلك لأن الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيوبة الشمس كما تنمو وتزداد مع طلوعها، فكيف يصح تعليقه بهـا. وبعد فإن الرزع كما يختلف فى الزيادة والنقـصان بحسب الشـمس، فقـد يختـلف أيضًا بحـسب تعـهد الزراع، فلس بأن يضـاف إلى

الشمس أولى من أن يضاف إلى الزرع، فلولا أن هؤلاء القوم القــوام استمعوا واسـتصــموا وإلا لما احـتاجـوا إلى إضافـة هذه الحوادث إلى النفس والعـقل والكواكب والعلة، فقد تم الكلام فى جوانب شبههم هذه.

فصل، فيما يلزم الكلف معرفته من أصول الدين.

اعلم أن ما يلزم الكلف مـعرفته من أصول الدين أصــلان اثنان على ما ذكره رحمه الله فى المغنى[1] وهما: التوحـيد، والعدل. وذكر فى مخـتصر الحسنى أن أصــول الدين أربعة: التـوحيـد، والعدل، والنبـوات، والشرائع؛ وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعـيد والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، داخـلا فى الشرائع. وذكر فى الكـتاب أن ذلك خمـسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعـيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لظهور الخلاف بين الناس فى كل واحد من هذه الأصول. والأولى ما ذكره فى المعنى أن النبـوات والشرائع داخلان فى العل، لأنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة الرسل، وأن نتعبد بالشريعة، وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العـدل أن لا يخل بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل، لأنه كلام فى أنه تعـالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعـد العصـاة بالعـقاب، فـلابد من أن يفع ولا يخلف فى وعـده ولا فى وعـيده، ومن العـدل أن لا يخلف ولا يكذب، وكـذلك المنزلة بين المنزلتـين داخل فى باب العدل، لأنه كلام فى أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا فى أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحـكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخل بالواجـب وكـذا الكلام فى الأمـر بالمعـروف والنهـى عن المنكر، فالأولى أن يقصر على ما أورده فى المعنى.

---

(١) المغنى هو موسوعة ضـخمة من تأليف القاضى عبد الجبار وله عـدة طبعات متداولة وهو من أهم كتبه وفيه مجمل آرائه.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: كيف قلتم إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، وقد قلتم: إن من لا يسلك طريقة العلماء يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع، وإنما يلزمه أن يعر التوحيد والعدل؟ وأجاب: بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل؛ لأنه يخاف من تركه ضرراً، ولأنه لطف له فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات. ويلزمه معرفة الأصول لأخر أيضًا: لأن علم بكمال التوحيد، والعدل موقوف على ذلك، ألا ترى أن من جوز على الله تعالى فى وعده ووعيده الخلف والإخلال بما يجب عليه من إزاحة علة المكلفين وغيره، فإنه لا يتكامل له العلم بالعدل، ولا فرق فى ذلك بين من يسلك طريقة العلماء، وبين من لا يكون كذلك لأن العامى أيضًا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل، لأن من لم يعرف هذه الأصول على الجملة ولا على التفصيل لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل.

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال: ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟

وأجاب بأن قال: لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى الوحيد، وخلا المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل، وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا، فقال: هل عددتم فى هذه الجملة النبوات والإمامة؟

وأجاب عنه: بأن الخلاف فى ذلك يدخل تحت هذه الأبواب، فلا يجب أفراده بالذكر.

إلا أن هذا العذر ليس بواضح، فإن الخلاف فـى الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيـرهما، مما يدخل فى العدل. ثم أفرده بالذكر، فـهلا أفرد ما ذكرناه أيضًـا بالذكر. والصحـيح أنه يقتصـر على ما أورده فى المغنى أو يزاد على الخمس ويذكر بالغًا ما بلغ، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك.

فصل، ثم إنه رحمه الله بين حكم من يخالفه فى هذا الباب.

والأصل فيـه، أن المخالف فى هذه الأصـول؛ ربما كفـر، وربما فسق، وربما كان مخطئًا.

أما من خالف فى التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، إنه يكون كافرًا.

وأما من خالف فى الـعدل، وأضاف إلى الله تعالى القبـائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعـجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المـشركين بذنوب آبائهم. والإخلال بالواجب، فإنه يكفر أيضًا.

وأما من خـالف فى الوعد والوعيد، وقـال إنه تعاى ما وعد المطيـعين بالثواب ولا توعد العـاصين بالعقاب البتة، فإنه يـكون كافرًا، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى اللـه عليه وآله وسلم. والمراد لما هذا حاله يكون كافرًا. وكذا لو قال: إنه تعـالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده لأن الخلف فى الوعـيد كرم، فإنه يكون كافرًا لإضافـة القبيح إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعـد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف فى وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الـوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، فإنه يكون مخطئًا.

وأما من خالف فى المنزلة بين المنزلتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فـإنه يكون كافرًا، لأنا نعلم خلافه من محمد دين النبى صلى الله عليه وآله والأمـة ضرورة. فإن قال: حكمه حكم

المؤمنين فى التعظيم والموالاة فى الله تعالى، فإنه يكون فاسقًا، لأنه خرق إجماعًا مصرحًا به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمنين ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمنًا، فإنه يكون مخطئًا.

وأما من خالف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا، فإنه يكون كافرًا، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بوجود الإمام، فإنه يكون مخطئًا.

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين. ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلسنا نعنى أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظرة فيها، وحل الشبه الواردة فيها، إذ لو سمناه ذلك لأدى إلى تكليف ما ليس فى الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك.

فصل، ثم قال رحمه الله: أن المكلف إذا عر هذه الأصول، يلزمه معرفة الفقه والشرع.

والأصل أن الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به، ولهذا لا يستعمل فى كل علم فلا يقول أحدهم فقهت أن زيدًا عندى، وأن السماء فوقى، وأن الأرض تحتى. كما لا يقال همت وفطنت.

وأما فى الاصطلاح، فهو العلم بأحكام الشرع وما يتصل بها من أسبابها، وعللها وشروطها وطرقها.

وهو على ضربين:

أحدهما، ما يجب على الكافة معرفته، وذلك نحو العلم بوجوب

الصلاة على الجملة، ووجوب الزكاة والحج والجهاد فى سبيل الله تعالى، وما يجرى هذا المجرى.

والثانى، يلزم الكافة معرته ويكون من فروض الكفاية، نحو العلم بالمسائل الدقيقة من أصول الفقه والفروع المتعلقة بها عنها، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان، وإنما هو من فروض الكفاية. وإذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين.

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا، فقال: كيف يصح قولكم إن المكلف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعيات، وفى الشرعيات ما لا يجب العلم به، وهو ما يكون من فروض الكفاية؟ وأجاب: بأن أكثر الشرعيات مما يجب معرفته على الجملة. وبعد، فإنما هو من فروض الكفاية مما يلزم الكافة، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين، وقد تقدم هذا فيما قدمناه، فهذه جملة ما أورده فى ذلك.

فصل، اعلم أنه رحمه الله بدأ من هذه الملة بالتوحيد.

والأصل فيه، أن التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدًا، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركًا، والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود. ثم يستعمل فى الخبر من كون الشيء واحدًا لما لم يكن الخبر صدقًا إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه فى أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال أثبت لهم فى القرطاس، أى أوجدته فيه. ثم يستعمل فى الخبر عن وجود الشيء، فيقال إن فلانًا يثت الأعراض أى يخبر عن وجودها. لما لم يكن الخبر عنها صدقًا إلا وهى موجودة.

فأما فى اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد اللذى يستحقه والإقرار به. ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم، والإقرار جميعًا. لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا.

وأما علوم التوحيد، فلا مـزيد على ما أورده فى الكتاب. غير أنا نورده على هذا الوه ليكون أسهل للحفظ، وأقرب إلى الضبط، فنقول:

ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو؛ أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات؛ ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له فى كل وقت، وما يستحـيل عليه من الصفات فى كل وقت، وما يسـتحقه فى وقت دون وقت[1]. ثم يعلم أن من هذا حاله، لابد من أن يكون واحدًا لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه.

أما ما يستحـقه من الصفات فهو الصفة التى بهـا يخاف مخالفة ويوافق موقفه لو كـان له موافق تعالى عن ذلك؛ وكونه قادرًا، عالمًا، حيًا، سـميعًا، بصيـرًا، مدركًا للمدركـات، موجودًا، مـريدًا، كارهًا. هذا عند أبى هاشم. وأما أبو على. فإنه لا يثبت تلك الصفة الذاتية.

فأما كيفية استحقاقه لهذه الصفات، فاعلم: أن تلك الصفة التى يقع بها الخلاف والوفـاق يستحقـها لذاته، وهذه الصفات الأربع التى هى كـونه قادراً عالمًا حيًا موجودًا لما هو عليه فى ذاته، وكـونه مدركًا لكونه حيًا بشرط وجود المدرك، وكونه مـريدا وكارهًا بالإدارة والكراهـية المحدثين الموجـودتين لا فى محل.

---

(١) اتفق المعتـزلة والأشاعرة والماتريدية حول وحـدة الذات الإلهية، واختلفـوا فى الصفات. فبينما ينكـر المعتزلة الصفات الأزلية القديمـة يثبتها الآخرون. يقـول الأشعرى: لا معنى للعالم حقيقـة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة. كما يرى الأشعرى أن هنالك تناقصًا إذا أخـذنا بقول المعتزلة: قادر بذاته وعالم بذاته، إذ هل يكون المفهوم من الصفـتين واحدًا أو زائدًا، فإن كان واحدًا فيـجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعـالميتـه، ويكون من علم الذات مطلقًا، علم عـالما قادرًا، وليس الأمـر كذلك. ويضيف الأشاعرة إن القول بالأحـوال، وهى أحوال أبى هاشم وأنها صفات وراء الذات لا موجودة ولا معـدومة، إثبات بين النقيضين. ويعـد القاضى من أنصار أبى هاشم فى الأحوال.

ولا خلاف فى هذا بين الشيخين إلا فى هذه الصفات الأربع؛ فإن عند أبى على أنه يستحقها القديم تعالى لذاته، وعند أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته. وأما ما يجب له فى كل حال فهو تلك الصفة الذاتية، وهذه الصفات الأربع.

وأما ما يستحيل عليه فى كل وقت، فهو ما يضاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزًا جاهلا معدومًا.

وأما ما يستحقه فى وقت ومن وقت، فنحو كونه مدركًا فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريدًا وكارهًا، فإن ذلك يستند إلى الإدارة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا فى كل محل.

وأما الكلام فى أن من هذه صته فلابد من أن يكون واحدًا، فسنذكره فى باب مفرد إن شاء الله تعالى، وبه الثقة.

وقد قسم صفات القديم تعالى فى الكتاب قسمة أخرى فقال:

إن صفات القديم جل وعز إما أن تكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره؛ نحو كونه قديرًا وغنيًا - إلا أن هذا لا يصح فى المثال، لأن المرجع بالقدم إلى استمرار الوجود، والواحد منا يشارك القديم فى الوجود، وكونه غنيًا ليس بصفة، لأن المرجع به إلى نفى الحاجة عنه، فالأولى أن يذكر فى مسألة الصفة الذاتية التى يقع بها الخلاف والوفاق.

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفة ويخالفه فى كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادرًا عالمًا حيًا موجودًا، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه، إلا أن القديم تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه فى ذاته، والواحد منا يستحقه لمعان محدثه.

وإما أن يكون من باب ما يشاركه غيره فى نفس الصفة وفى جهة الاستحقا، نحو كونه مدركً ومريدًا وكارهًا، فإن القديم تعالى مدرك لكونه

حيًا بشرط وجود المدرك، وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مريد وكاره بالإدارة والكراهية، وكذلك الواحد منا. إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى حى لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإدارة وكراهة موجودتين لا فى محل، والواحد منا مريده وكاره لمعنيين محدثين فى قلبه. فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام فى العدل[1]

اعلم أن العدل، مصدر عدل عدلا، كما أن الضرب، مصدر ضرب يضرب ضربًا، والشتم، مصدر شتم يشتم شتمًا.

وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل.

فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجرى على الفاعلين، وهو كقولهم للضارب ضرب، وللصائم صوم، وللراضى رضى، وللمفطر فطر، إلى غير ذلك. وله حد إذا استعمل فى الفعل، وحد إذا استعمل فى الفاعل، أما حقيقته إذا استعمل فى الفعل على ما قيل، توفير حق الغير واستيفاء الحق منه. وقد قيل: فى حده، كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره. إلا أن هذا يوج أن يكون خلق الالم عدلا

(١) اختلف المعتزلة والأشاعرة حول العدل، فالمعتزلة أرادوا نقاذ العدل الإلهى من الظلم، بينما رأى الأشاعرة أن لا ظلم فى الحقيقة لأن اللـه تعالى فاعل على الحقيقة، ومعنى أن الله عدل عند المعتزلة أنه ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة. أما الأشاعرة فيرون أن الله عدل بمعنى أنه متصرف فى ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقد قصد المعتزلة من نظريتهم فى الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالإدارة الإنسانية وجعلوها مسئولة عن عملها، وإن كان الأشاعرة يرون فى ذلك تضييقًا من قدرة الله، ولذلك قالوا بنظرية الكسب، وملخصها أنه لا فال للأفعال إلا الله، وأنه قدر كل شىء قبل خلقه ويقترن خلق الله لأفعال الإنسان بكسبه، فالأفعال مخلوقة من الله، مكسوبة من العبد.

من الله تعـالى ليتضـمن هذا المعنى، وليس كذلك، بل خلق العـالم من الله تعالى تـفضل. فالصـحيح، الحـد الأول، لأن هذه اللفظة لا تكاد تدخل إلا فيمـا يتعلق بالحقوق، وقـولنا ليضره احتراز عن العـقاب، لأن ذلك من الله تعالى عدل وإن كان إضرارًا بالغير.

وأما إذا اسـتعـمل فى الفاعل، فـهو فاعل هذه الأمـور. هذا فى أصل اللغة.

وأما فى الاصطلاح فإذا قـيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفـعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه.

فإن قـيل: كيف يصح قولكم إن أفـعاله كلها حـسنة مع أنه هو الفاعل لهذه الصور القبيـحة المنكرة؟ والأصل فى الجواب عنه، أنا لا نعنى أنه يحسن من هة المرأى والمنظر حتى يستحليـه كل واحد، وإنما نريد أنه يحسن من جهة الحكمة، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة، ولا يمتنع أن يكون الفعل حسنًا من جهة المرأى والمنظـر، قبيحًا من جهة الحكمـة. كما أنه يكون حسنًا من جهة الحكمـة، قبيحًا من جهـة المرأى والمنظر. ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاء ى إنقاذ محبوس فإن تلك امـشية حسنة من جهة الجملة، قبيحة من جهـة الصورة. وبالعكس من هذا لو مـشى مشـية فى سعـاية بمسلم إلى السلطان الجائره، فإنها قبيحة من جهة الحكمة، حسنة من جهة المرأى والمنظر.

هذا هو الكلام فى حقيقة العدل.

وأما علوم العدل، فـهو أن يعلم أن أفعال الله تعـالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب فى خبره، ولا يجـور فى حكمه، ولا يعـذب أطفـال المشركـين بذنوب آبائهم، ولا يظهـر المعـجزة على الكذابين، ولا يكلـف العبـاد ما لا يطيـقون ولا يعلمـون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين

لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حى عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كل على الوجه الذى كلف فإنه يثنيه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلال بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلق بالدين والتكليف، ولابد من هذا التقييد، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا فى ذلك لما اختاروا لأنفسهم، العقوبة، فلا يكون الله تعالى والحال هذه أحسن نظرًا منهم لأنفسهم وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو احترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة، ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر. ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاحترام لاختار الاحترام دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه، فلابد من التقييد الذى ذكرناه.

فإن قيل: وهل أطلق أحد ذلك؟ قلنا: نعم. البغداديون[1] من أصحابنا لما أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا، وقالوا: إنه تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم، وذلك عندنا بما ذكرناه.

ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من هة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله فى العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جمى ما بنا من النعم، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحًا.

---

(١) كان للمعتزلة مدرستين بالعراق - هما:

أ - مدرسة بغداد ومنها: بشر بن المعتمر، وأبو الحسين الخياط، وأبو القاسم البلخى.

ب مدرسة البصرة ومنها: واصل بن عطاء، والنظام، وأبو على الجبائى، وولده أبو هاشم الجبائى، وقاضى القضاة عبد الجبار.

فصل والغرض به الكلام فى الوعد والوعيد[1]

وجمة مـا يجب بيانه فى هذا الفصل حـقيقة الوعد والوعـيد، والخلف والكذب، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب.

أما الوعد، فهو كل خبر يتضمن إيصال تقع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المسـتقـبل. ولا فرق بين أن يكون حـسنًا مـستـحقًـا. وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كـما يقال إنه تعـالى وعد المطيعـين بالثواب، فقـد يقال وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق.

وكذلك يقال: فلان وعد فلانًا بضيافة فى وقت بتضييق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيـحًا، وهكذا يقال إن أحدنا وعـد غيره بتمليكه بجيـمع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبـيحًا، لقوله تعالى "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط"[2].

وأما الوعيد، فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنًا، وبين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنه كمـا يقال: إن الله تعـالى توعد العـصاة بالعقـاب، قد يقـال توعد السلطان الغير بإتلاف نسه وهتك حـرمه ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن.

---

(١) يرى المعتزلة أن مرتكب الـكبيرة مخل فى الغار ما لم يتب بها ولابد مـن توبة العبد قبل موته. وإلا خل فى النار.

أما باقى المتكلمين فقالوا إن العاصى الذى يموت دون توبة فأمره متروك إلى الله إن شاء عذبه وأن شاء غفر له.

وهذا هو رأى الجمـهور، وهو الأقرب إلى الصـواب أما الرأى الأول فهو مـصادرة على أمر الله، وهذا لا يجوز فالأمر أمره والقضاء قضاؤه.

(٢) سورة الإسراء - آية ٢٩.

ولابد من اعتبار الاستقبال فى الحدين جميعًا، لأنه إن نفعه فى الحال أو ضره مع القول، لم يكن واعدًا ولا متوعدًا.

وأما الكذب، فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به. وقولنا لو كان له مخبر، هو أن فى الأخبار ما لا خبر له أصلا، كالخبر بأن لا ثانى ومع الله تعالى ولا بقاء، وغير ذلك.

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فعلا فى المستقبل ثم لا يفعله، ثم أن الخلف ربما يكون كذبًا بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذبًا بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف فى حقه إلا كذبًا تعالى الله عنه علوا كبيراً.

وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أنه يعلم أن الله تعالى وعد لمطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب.

والمخالف فى هذا الباب: أما أن يخالف فى أصل الوعد والوعيد، وقال: إن الله تعالى ما وعد ولا توعد، وهذا على الحقيقة خلاف فى نبوة محمد ﷺ، لأنا نعم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد. أو يقول: إنه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده، فالكلام عليه أن يقال: إن الخلف فى حق الله تعالى كذل لما تقدم، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه، وإلى هذا أشار تعالى بقوله "ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد"(١).

وبعد، فلو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد، لأن الطريق فى الموضعين واحدة، فإن قال فر بينهما؛ لأن الخلف فى الوعيد كرم، وليس كذلك فى الوعد، قلنا: ليس كذلك، لأن الكرم من المحسنات، والكذب

---

(١) سورة ق - آية ٢٩.

قبيح بكل وجه، فكيف تجعله كرمًا. أو بقول إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى. والكلام عليه، أن يقال: إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يرى به ظاهره، ثم لا يبين مراده به، لأن ذلك يجرى مجرى الألغاز والتعمية، وذلك لا يجوز على القديم تعالى.

وبعد، فلو جاز فى عمومات الوعيد لجاز فى عمومات الوعد، بل فى جميع الخطاب من الأوامر والنواهى، والمعلوم خلافه. فإن قيل: فرق بينهما؛ لأن أمرنا بموجبات الأمر والنهى وعلينا فى ذلك تكليف، وليس كذلك فى عمومات الوعيد لأنه لا يتعلق بالتكليف، قلنا لهم: إن علينا فى عمومات الوعيد تكليفًا كما فى غيره من الأوامر والنواهى، ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد خلافها، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الإلغاز والتعمية على ما مر، فهذه هى طريقة القول فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام فى المنزلة بين المنزلتين

والأصل فى ذلك، أن هذه العبارة مما تستعمل فى شىء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا فى أصل اللغة.

وأما فى اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة[1] اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، على ما يجىء من بعد.

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام، وقد اختلف الناس فيها.

فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة إلى أنه

---

(١) كانت مسألة مرتكب الكبيرة هى الأساس فى انعزال واصل ابن عطاء وتركه حلقة أبى الحسن ومن هنا بدأ مذهب الاعتزال.

مؤمن، وذهب الحسن البصرى[1] إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقًا، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد، وكان من أصحابه. وذهب واصل بن عطاء[2] إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا بل يكون فاسقًا، وهذا المذهب أخذه عن أبى هاشم، عبد الله بن محمد بن الحنفية[3]، وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة فى هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانبًا فسموه معتزليًا. وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة.

وأعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلا. وإنما المعلوم على أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن العقاب مكفر فى جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطًا فى جنب ذلك العقاب، وصار الحال فى ذلك كالحال فى الشاهد، فإن أحدنا لو أخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوله وموله، ثم يكسر قلم له، فإن هذه الإساءة تقع مكفرة فى جنب تلك النعم، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه بأن يعطيه دينارًا واحدًا ثم يقتل ولده، فإن تلك النعمة تكون محبطة فى جنب هذه الإساءة هذا هو الذى يعلم بالعقل.

---

(١) الحسن البصرى: هو الحسن بن أبى الحسن البصرى ويكنى بأبى سعيد. ذكره القاضى فى الطبقة الثالثة من رجال الاعتزال.

(٢) واصل بن عطاء: هو شيخ المعتزلة ويكنى بأبى حذيفة ويلقب بالغزال لملازمته للغزالين، كان من أصحاب أبى الحسن البصرى وقد اختلفا فى موضوع مرتكب الكبيرة فاعتزل حلقة أبى الحس ومن هنا نشأ اسم المعتزلة.

(٣) أبو هاشم: هو عبد الله بن محمد الحنفية وكان من أصحاب واصل ابن عطاء وأخذ عطاء عنه وعن أبيه وعده القاضى فى الطبقة الثالثة أما ما ذكر عن اعتزال عمرو بن عبير حلقة الحسن فسبق أن قيل عن واصل بن عطاء وعلى ذلك أغلب من كب عن الاعتزال فهم يرون أن صاحب هذه الواقعة هو واصل حسب ما ذكرنا آنفًا وقد يكون لكل منهما موقف مشابه.

فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خلينا وقضية العقل، لجونا أن يكون ثواب الإحسن إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها.

فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه.

وتحصيل الكلام فيها، هو أن نقول:

إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب.

فإن كان من أهل الثواب، فلا يخو؛ إما أن يكون مستحقًا للثواب العظيم، أو مستحقا لثواب غير ذلك. فإن استحق الثواب العظيم، فلا يخلو؛ إما أن يكون من البشر، أو لم يكن. فإن لم يكن من البشر سمي ملكًا ومقربًا إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبيًا ورسولا ومصطفى ومختارًا أو مبعوثًا إلى غير ذلك. وإن اسحق ثوابًا دون ذلك، فإنه يسمى مؤمنًا برًا تقيًا صالحًا إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان من أهل العقاب، فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقًا لـلعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافرًا أو مشركًا سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن.

ثم أنواع الكفر تختلف، فربما يكون تعطيلا، وربما يكون تهودًا، أو تمجسًا، أو تنصرًا، إلى غير ذلك. وإن استحق عقابًا دون ذلك، فإنه يسمى فاسقًا، فاجرًا، ملعونًا، إلى ما شاكله.

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا، ولا كافرًا،

ولا منافقًا، بل يسمى فاسقًا. وكـما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين.

والمخالـف فى هذا الباب، لا يخلو؛ إمـا أن يقول: إن صـاح الكبيـرة منافق، وذلك لا وجـه له، لأن النفق اسم لمن يبـطن الكفر ويـظهر الإسـلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة، أو يقول إنه كافر على ما تقوله الخوارج.

والكلام عليه، أن نقول: ما تعنى به؟ أتريد أن حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح ولا يورث ولا يدفن فى مقابر المسلمين، أو تريد أن يسمى كافرًا وإن لم تجـز عليه هـذه الأحكام. فإن أردت به الأول، فـذلك سـاقط، لأنا نعلم ضرورة من دين الأمـة أن صاحب الكبيـرة لا تجرى عليـه هذه الأحكام، فلا يمنع عن المناكـحة والموارثة والدفن وغـيرها. وإن أردت به الثـانى، فذلك لا يصح أيضًـا، لأن الكفر صار بالشـرع اسمًـا لمن يستحق إجـراء هذه الأحكام عليه، فكيف يجوز إطلاقها على من لا يستحقها؟

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مـؤمن على ما تقوله المرجئة. والكلام عليه أن نقول ما تريد بـه؟ أتريد به أن حكمه حكم المؤمن فى المدح والتعظيم والموالاة فى الله تعـالى، أم تـريد أنه يسـمى مـؤمنًا. فـغن أردت به الأول، فذلك لا يصح، لأنه خرق ماع مصرح، فـإنا نعلم من حال الصحابة وخاصة من حـال على بن أبى طالب عليـه السلام، أنهم كـانوا لا يعظمون صـاحب الكبيـرة ولا يوالونه فى الله عز وجل بل يلعنونه ويسـتخفون به، ولهـذا فإن أميـر المؤمنين عليه السـلام كان يقـول فى قنوته: اللهم العن معـاوية بن أبى سفيان، وعمرو بن العاص، وأبا الأعور السلمى، وأبا موسى الأشعرى. وإن أردت به الثانى. فذلك لا يصح أيضًا، لأن قـولنا مؤمن فى الشرع، اسم لمن يستحق هذه الأحكام المخصوصة، فكيف يرى على من لا يستحقها.

وأعلم أن هذا المذهب مأخـوذ عن أمير المـؤمنين عليه السلام خـاصة، وعن الصحابة التابعـين عامة، ولهذا قال أبو حنيفة: لولا سـيرة أمير المؤمنين

عليه السلام فى أهل البغى ما كنا نعـر أحكامهم فعلى هذا يجب أن نقول فى هذا الباب.

فصل، والغرض به، الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

ونحن أولا نبين حقيقة الأمر، والنهى، والمعروف، والمنكر.

أما الأمر، فـهو قول القائل لمن دونه فى الرتبـة أفعل، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل.

وأما المعروف، فـهو كل فعل عرف فاعله حـسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال فى أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه.

وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فـاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعاى القبيح لا يقال إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه.

وإذ قـد عـرفت هذه الملة، فـاعلم: أنه لا خـلاف فى وجـوب الأمـر بالمعروف والنهـى عن المنكر، وإنما الخلاف فى أن ذلك هل يعلم عـقلا أو لا يعلم سمعًـا. فذهب أبو على إلى أنه يعلم عقلا وسـمعًا، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعلم سـمعًا، إلا فى مـوض واحد، وهو أن يشاهـد واحدًا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحـرد، فيلزمك النهى عنه دفعًا لتلك المضرة عن النفس.

والذى يدل على وجـوب الأمر بـالمعروف والنهى عن المـنكر من جهـة السمع الكاب ، والسنة، والإجماع.

أمـا الكتاب فـقـوله تعالى "كنـتم خيـر أمة أخـرجت للناس تأمـرون بالمعروف وتنهـون عن المنكر"[1]: فالله تعالى مـدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك.

(١) سورة آل عمران - آية ١١٠.

وأما السنة، فهو قول النبى ﷺ، "ليس لعين ترى الله بعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل".

وأما الإجماع، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك.

ثم إن للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شرائط يجب بوجودها، ويسقط بزوالها.

أولها، هو أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن النهى عنه منكر. لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف. وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم.

ومنها، هو أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة والمعازف جامعه، وغلبة الظن تقوم مقام العلم هنا.

ومنها، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب فى ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

ومنها، هو أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب. وفى أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلام. فقال بعضهم إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال الآخرون يقبح لأنه عبث.

ومنها، هو أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو فى نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص. فإن كان المرء بحيث لا يؤثر فى حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، وإن كان ممن يؤثر ذلك فى حاله ويحط مرتبته، فإنه لا يجب، وفى أن ذلك هل يحسن، ينظر؛ فإن كان الررجل ممن يكون فى تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن، وإلا فلا. وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن على عليهما السلام، لما كان فى

صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عز وجل ولهذا نباهى به سائر الأمم، فنقول: لم يبق من ولد الرسول ﷺ إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قت فى ذلك.

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف، وبالنهى عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الرض بالأمر السهل، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وهذا مما يعلم عقلا وشرعًا؛ أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأما الشرع فهو قوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما. فإن بغت إحداهما على الأخرى قاتلوا اتى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله"[(١)]. فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا، ثم بعد ذلك بما يليه، قم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إن المكلف إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر فى هذا الباب أم لا؟. وأجاب عنه: بأن ينظر فى حاله؛ فإن كان عفيفًا مستوراً بحيث لا يظن أنه راض بما يجرى فلا شىء عليه، وإن كان ممن نظن به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكرهة دفعًا للتهمة، ولأن فيه لطفًا ومصلحة.

ثم ذكر رحمه الله أن المناكير على قسمين: أحدهما ما يختص به والآخر ما يتعداه. أما ما يختص به، فعلى قسمين أيضًا: أحدهما يقع به الاعتداد، والثانى لا يقع به الاعتداد. أما ما يقع به الاعتداد، فهو كأن يكون أحدنا فى المال بمنزلة قارون ثم يغصب منه درهم واحد فإنه مما لا يجب النهى عنه عقلا ويجب شرعًا. وأما ما يقع به الاعتداد، فهو كأن يكون أحدنا فقيراً

(١) سورة الحجرات - آية ٩.

معسراً لا يكون له إلا درهم واحد ثم يغصب منه ذلك الدرهم، فإنه يجب النهى عنه عقلا وشرعًا، هذا إذا كان مما يختص به.

وأما ما يتعداه، فإنه يجب النهى عنه عقلا وشرعًا عند أبى على، وعند أبى هاشم يجب شرعًا ولا يجب عقلا إلا فى موضع واحد على ما تقدم.

ثم إنه رحمه الله قسم المناكير أيضًا قسمين: أحدهما يتغير حاله بالإكراه، وهو الذى يكون ضرره عائدًا عليه فقط، والثانى لا يتغير حاله بالإكراه وهو الذى يتعدى ضرره إلى الغير.

أما ما يتغير حاله بالإكراه، نحو أكل الميتة وشرب الخمر، والتلفظ بكلمة الكفر، فإن ذلك يجوز عند الإكراه، إلا كلمة الكفر فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونه بل يجب أن ينوى، أنك أنت الذى تكرهنى على قولى: الله ثالث ثلاثة مثلا.

وأما ما لا يتغير حاله بالإكراه، فكقتل المسلم والقذف، فذلك لا يجوز، اللهم إلا أن يكون فى المال فحينئذٍ يجوز تلاف مال الغير بشرط الضمان.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا؟ وأجاب عنه: بأنه ينظر فى ذلك.

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لفقد الشرط الأول، وهو العلم بأن ذلك منكر أو معروف، لا يجب النهى عنه، وكما لا يجب لا يحسن، لأنه لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.

وإن سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثانى، وهو العلم بحضور المنكر، فلا يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

وإن سقط عنه لفقد الشرط الثالث، وهو العلم بأن ذلك يؤدى إلى

مضرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة من محالهم، فنه كما يسقط عنه الوجوب لا يثبت الحسن أيضًا.

وإذا سقط عنه ذلك لفقد الشرط الرابع، وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيرًا، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه؛ فقال بعضهم إنه يحسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الإسلام، وقال الآخرون إنه يكون عبثًا قبيحًا.

وإذا سقط ذلك عنه لفقد الشرط الخامس، وهو العلم بأن ذلك يؤدى إلى مضرة فى نفسه أو ماله، فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل.

ثم قال رحمه الله: إن المعروف على قسمين: أحدهما واجب، والآخر ليس بواجب. فالأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة. وهذا إنما أخذ عن أبى على، لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إلى أن جاء شيخنا أبو على، وقسم المعروف إلى هذين القسمين، وجعل الأمر بالواجب واجبًا، وبالنافلة نافلة، وهو الصحيح، لأن حال الأمر لا يزيد فى الوجوب والحسن على حال المأمور به. هذا فى المعروف.

وأما المنكر، فكله من باب واحد فى أنه يجب النهى عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون صغير' فكيف يلزم النهى عنها، لأنه ما من صغيرة إلا وبحوزها كبيرة.

وبعد فإن النهى عن المنكر إنما وجب لصحته، والقبح ثابت فى الصغيرة شأنه فى الكبيرة.

فإن قيل: كى يمكنكم القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن فى المناكير ما للاجتهاد فيه مجال، ومنها ما ليس كذلك.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الاجتهاد إنما يدخل فى أن ذلك

الشيء منكر أم لا، فإما إذا ثبت كونه منكرًا فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه.

واعلم أن المناكير على ضربين: عقلية وشرعية.

فالعقليات منها، نحو الظلم والكذب وما يجرى مجراها، والنهي عنها كلها واجب، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف.

والشرعيات على ضربين: أحدهما، ما للاجتهاد فيه مجال، والآخر لا مجال للاجتهاد فيه. أما ما لا مال للاجتهاد في كونه منكرًا كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجرى هذا المجرى، والنهي عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه. وأما ما للاجتهاد فيه مجال، فكشرب المثلث فإنه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض، وما هذا سبيله ينظر في حال المقدم عليه، فإن كان عنده أنه حا جائز لم يجب النهي عنه، وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وجب النهي عنه. فعلى هذا، لو رأى واحد من الشافعية حنيفًا يشرب المثلث فإنه ليس له أن ينكر عليه وينهاه، وبالعكس من هذا لو رأى حنفي شفعويًا يشرب المثلث، فإن يلزم نهيه والإنكار عليه. وعلى الجملة، فما هذا حاله لا يخرج عن كونه منكرًا وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه.

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الناس من ذهب إلى أنه لا يجب إلا إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن المخالف فيه لا يخلو؛ إما أن يقول: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب لا قولا ولا فعلا إلا عند وجود الإمام المفترض الطاعة، أو يقول: إنه إنما لا يجب فعلا ولكن يجب قولا، وكلا القولين فاسد لأن الدلالة التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر من الكتـاب والسنة والإجـماع لم تفـصل بين أن يكون هناك إمـام وبين أن لا يكون.

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين: أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة، والثانى ما يقوم به كافة الناس.

أما لا يقوم به إلا الأئمة؛ فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاء والأمراء، وما أشبه ذلك.

وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء[1] الناس، فهو كشـرب الخمر والسرقة والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى.

وأعلم أن المقصود فى الأمر والنهى عن المنكر، هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر. فـإذا ارتفع هذا الفرض ببـعض المكلفين سـقط عن البـاقين، فهذا: إنه من فروض الكفايات، فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى ذلك.

* * *

(١) المقصود: عامة الناس.



الأصل الأول
التوحيد

الكلام فى الصفات

فصل، والغرض به الكلام فى أن الله تعالى قادر

اعلم، أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادرًا، وما عداه من الصفات يترتب عليه. لأن الدلالة التى دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة هى كونه تعالى قادرًا من غير واسطة. وليست كذلك باقى الصفات، لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فهذا قدمنا الكلام فيه.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرًا.

فإن قيل: الدلالة هى صحة الفعل أو وقوعه، قلنا: بل الدلالة هى صحة الفعل، لأنه لو وقع على طريف الصحة بل على طريف الوجوب، لم يدل على كونه قادرًا. وهذه الدلالة مبنية على أصلين؛ أحدهما، أنه تعالى قد صح منه الفعل، والثانى، أن صحة الفعل تدل على كونه قادرًا.

أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة.

وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرًا، فهو أنا نرى فى الشاهد جملتين؛ احدهما، صح منه الفعل كالواحد منها؛ والأخرى تعذر عليه الفعل، كالمريض المدنف. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى كونه قادرًا. وهذا الحكم ثابت فى الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرًا، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا غائبًا.

فإن قيل: قد وجـدتم كثيراً من المفارق ولا تعالمونه، فـهلا لألحقتم هذه المسألة بها؟ قلـنا: الأصلى فى المفارقات أن تعرض على وجـوه التعليل، فإن قبلت التعليل تعلل، وإن لم تقبل لم تعلل. وهـذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت، فعللناها. على أن ههنا طريقة ملجئة إلى التعليل، لأن هذين الحـيين إذا صح من أحـدهمـا وتعذر علـى الآخر مع اسـتوائـهمـا فى باقى الصفات، فلابد من أن يكون هناك أمر ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبـه، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل أولى منه بالتعـذر، ولا صاحبه بالتـعذر أولى منه بالصـحة، وليس ذلك الأمـر إلا صفـة راجعة إلى الجـملة وكونه قادراً.

فإن قال: قـد وجدتم كثيراً من المفارقـات التى لا تعلل بأمر راجع إلى الجملة نحـو مفارقة المـتحرك للساكن، والأبيـض للأسود. فهلا ألحـقتم هذه المسألة بذلك. فكيف عللتـموها بأمر راجع إلى الجملة: قلنا إن صـحة الفعل حكم صـدر عن الجـملة، فكان ينبـغى فى المؤثر فـيه أن يكـون راجعًـا إلى الجملة. وليس كذلك كونه متـحركا، لأنه حكم راجع إلى الأجزاء الأبعاض، فكان المؤثر فيه راجعًا إلى الأجزاء والأبعاض.

يبين ذلك، أن هذا الحكم لو لم يصدر عن الجـملة وكان راجعًا إلى كل جـزء، لوجب فى الجـملة أن تكون بمنزلة أحـيـاء قادرين ضم بعـضـهم إلى بعض، فكان يجب أن لا يحـصل منها الفعل بداع واحـد، بل كان يجب إذا دعا أحـدهما الداعى إلـى إيجاد الفعـل، أو صرف الآخر عنـه الصارف، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة، وذلك محال. ولوجب فى كل جزء أن يأتى الفعل إذا ابتـدأ، حتى يصح الفـعل بشحمـة الأذن ابتداء، والمعلوم خـلافه. وليس لقائل أن يـقوم إنما لم يصح ذلك لفقـد المفصل، ولما نبـينه من بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المفارقة معللة بالطبع؟ قلنا: أو ما فى هذا، أن الطبع غير معقول لما بينا.

وبعد، فإنه لا يخلو؛ إما أن يريد به أمرًا راجعًا إلى الجملة، أو أمرًا راجعًا ولا ثالث. فإن البعض، أراد به الأول فهو الذى نقوله، وإن أراد به الثانى فقد أبطلناه، وبهذه الطريقة بطلنا قول الكلابية، إن الفعل إنما(٣) يصح ويحصل بالقدرة لا بالقادر.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن صحة الفعل منه هو لزوال المنع فى حقنا، وتعذره على المريض المدنف هو لحصول المنع فى حقه؟

قلنا: صحة الفعل حكم ثابت، وزوال المتع يرجع إلى النفى، ولا يجوز أن يعلل الثابت بالمنفى. وبعد فإن المنع إذا لم يكن بطريقة القيد والجنس، كان بالضد أو ما يجرى مجرى الضد، فكان يجب كما تعذر على المريض المدنف تحريك نفسه أو المشى لمكان ذلك المنع الذى هو الضد، أن يتعذر علمنا أيضًا تحركه، لأن حال الضد معه كحالة معنا، والمعلوم خلاف ذلك. فيجب القضاء بأن هذه المفارقة معالة بأمر راجع إلى الجملة، وهو الذى عبرة عنه بكونه قادرًا.

فإن قيل: تقلب هذه المسألة عليكم، فنقول: إن من تعذر عليه الفعل إنما تعذر عليه لأمر، والذى صح منه إنما صح لزوال ذلك الأمر، قلنا: صحة الفعل حكم ثابت، فلا يجوز أن يعلل إلى النفى. وبعد فلو كان كذلك لوجب. فى كل من زال منه ذلك الأمر أن يصبح منه ذلك الفعل بعينه، وهذا يقتضى كون المقدور الواحد من قادرين، وذلك محال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المريض المدنف إنما تعذر عليه الفعل لرطوبات فاضلة ومواد انصبت إلى آلتى بطشه ومشيه؟ قلنا: إنما نفرض الكلام فى مريض غلبت عليه اليبوسة وذبل ذبولا إلى حد، فسقط ما أوردتموه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن من صح الفعل منه إنما صح لأنه صحيح، ومن تعذر عليه إنما تعذر لأنه مريض؟ قلنا: ما تعنون بالصحة. فإن أردتم صفة ترجع إلى الجملة لها ولمكانها صح الفعل، فلا خلاف بيننا وبينكم إلا فى العبارة، وإن أردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز، لأن التأليف حكم يرجع إلى الأجزاء والأبعاض، وقد ذذكرنا أن صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، فالمؤثر فيه ينبغى أن يكون راجعًا إلى الجملة.

فإن قيل: إنا نعنى بالصحة اعتدال المزاج، قلنا: وما تعنون باعتدال المزاج؟ فإن أردتم به صفة ترجع إلى الجملة فهو الذى نقوله، وإن أردتم به اعتدال هذه الطبائع الأربع، التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة على ما يقوله الأطباء، فذلك فاسد، لأنها علل متضادة، والفعل الكثير المتضادة لا تجتمع على إيجاد حكم واحد، فعلى هذا يجب أن تترتب هذه الجملة.

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

والأصل فى ذلك، أن تعلم أنه تعالى كان قادرًا فيما لم يزل، ويكون قادرًا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد.

وأما الذى يدل على أنه تعالى كان قادرًا فيما لم يزل، فهو أنه ولم يكن قادرًا فيما لم يزل، ثم حصل قادرًا بعد أن لم يكن، لوجب أن يكون قادرًا بقدرة محدثة متجددة، وسنبين فساده إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الحال فى كونه قادرًا كالحلل فى كونه مدركًا، فكما أنه حصل مدركًا بعد أن لم يكن، ولا يجب أن يكون مدركًا بإدراك محدث، كذلك فى مسألتنا. قلنا: فرق بين الموضعين، لأن كونه

مدركًا يجب لكونه حيًا بشرط متجدد وهو وجود المدرك، وليس كذلك كونه قادرًا، فإنه غير مشروط متجدد، إذ الشرط فيه ليس إلا عدم المقدور، وذلك مما لا يتجدد.

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

وأما الذى يدل على أن عز وجل قادرا على سائر أجناس المقدورات، فهو أن أجناس المقدورات لا تخلو: إما أن تدخل تحت مقدورنا، أو لا تدخل تحت مقدورنا، فإن لم تدخل تحت مقدورنا وحب أن يختص القديم تعالى بنها(١) وإلا حرجت عن كونها مقدورة، وإن دخلت تحت مقدور فالله تعالى بأن يكون قادراً عليها أولى، لأن حالة فى القدرة على الأجناس إن لم يرد على حالنا لم بنقص عنه.

وبعد، فإن الذى يحصر المقدورات فى الجنس والعدد إنما هو القدرة. والله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته، فعلى هذا يجب أن تعلم هذا الفصل.

فصل والغرض به الكلام فى أن الله تعالى عالم.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم ودلالة كونه عالمًا. فإن قيل: وما المحكم من الأفعال؟ قلنا: كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وفى لأكثر إنما يظهر ذلك فى التأليف، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما، أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم.

والثانى، أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا.

أما الـذى يدل على أنه تعالى قـد صح منه الفعل الحكـم. فهو خلـقه للحيوانات مع مـا فيها من العـجائب، وإدارته للأفلاك وتركيب بعـضها على بعض، وتسخيره الرياح، وتقديره الشتاء والصيف، وكل ذلك أظهر وأبلغ فى الأحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم.

فإن قـيل: ما أنكرتم إن أحكام هذه الأفعال صـحيحة من جـهة بعض القادرين بالقدرة، إذ الأصل فى ذلك التأليف مقدور لنا؟ قلنا: نفرض الكلام فى أول حى خلقه الله تعالى فيسـقط الاعتراض، على أنا نعلم الآن من جهة السمع، أن هذه الأفـعال المحكمة من جهـة الله تعالى ومن قبله، لا يشـاركه فيها غيره.

وأما الذى يدل على أن صـحة الفعل المحكم دلالة كونه عـالما، فهو أنا وجدنا فى الشاهد قـادرين: أحدهما، قد صح منه الفـعل والحاكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمى. فـمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمـر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى كـونه عالمًا، لأن الذى يشتبه الحـال فيه ليس إلا كونه ظانًا ومعتقـدًا، وذلك مما لا تأثير له يظنها ويعتقدهـا ثم لا يأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصـوص، فصح بهذا أن صحة الفـعل الحكم دلالة كونه عالمًا فى الشـاهد، وإذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب، لأن طرق الأدلة لا تختلف غالبًا وشاهدًا. ويمكن أن نسأل والكلام عليه ما ذكرناه فى كونه قادرًا، فلا وجه لإعادته.

فإن قـيل: ما أنكرتم أن صـحة الفعل المحكم فى الشـاهد إنما دل على كون فاعله عالمًا لمطابقة المواضعة والعادة السابقة، وهذا غير ثابت فى حق الله تعالى لأن أفعـاله تجرى مجرى الابتداء، إذ لا مواضـعة بيننا وبينه ولا عادة؟ قلنا: هذا لا يصح، لأنا قد ذكرنا أن صحـة الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعلـه عالمًا من حيث صـح على أحدهما وتـعذر على الآخر حـتى لو صح الفـعل الحكم من جمـيع القادرين لـم يدل على كونهم عـالمين. ألا ترى أن

الكتابة الكثيرة كالكتابة اليسيرة فى باب الإحكام. ثم إنه لم يدل على كون فاعلها عالمًا، لما لم يتعذر على سائر القادرين ودلت الكتابة الكثيرة على ذلك، لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباحثين، على أن مشايخنا بينوا أن فى أفعال القديم تعالى ما يجرى الحال فيه على طريقه واحدة وتيرة مستمرة، فأشبه الكتابة المحكمة. ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أجناسها، حتى لا يخلق الجماد إلا من الجماد، والبقر إلا من البقر، والغنم إلا من الغنم، وكذلك هذه الثمار لا تخلق إلا من أشجار مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيها، وكذلك فلا تخلق هذه الشهوات الخصوصة إلا فى الحيوانات المخصوصة، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المؤذن، إذا أذن فى أوقات مخصوصة، لصلوات مخصوصة، فكما أنه يدل على كونه عالمًا بأوقات الصلاة، كذلك فى مسألتنا.

فإن قيل: لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما، لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم، ومعلوم أن فى أفعال القديم مالا ما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس بعالم، فلا يصح ما ذكرتموه، وليس يجب إذا وجد فى أفعال القديم مالا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادرًا فقط.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادرًا على أن يخلق هذه الصور فى غاية الحسن والتمام، فما الوجه فى خلقها ناقصة قبيحة؟ قلنا: الغرض حكمى.

فإن قيل: وما ذلك الغرض. قلنا: ليكون لطفًا لنا فى أداء الواجبات. يبين ذلك ويوضحه، إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها. فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم،

إذ المعلوم أن أحدنا إذ رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته، وإتمام خلقه.

فإن قيل: فهل يوجد فى الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل؟ قلنا: لا، لأن أقصى ما يقال هذا الفعل، المخرمش[1]، فذلك كما يقع من الجاهل قد يقع أيضا من العالم.

فإن قيل: فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم؟ قلنا نعم، فإنا إذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكمًا متسقًا، وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا يقع، دل على أنه غير عالم به، وإذ لو علم به لأوقفه كما يريد.

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فى ذلك، أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالما فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذى يصح أن تعلم عليها.

أما الذى يدل على أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل، فهو أنه لو لم يكن عالمًا فيما لم يزل وحصل عالمًا بعد إذا لم يكن، لوجب أن يكون عالمًا بعلم متجدد محدث، وذلك فأسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الذى يدل على أنه جل وعز يكون عالمًا فيما لا يزال، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يصح خروجه عنها بحال من الأحوال.

وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذى يصح أن تعلم عليها، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون

(١) المخرمش: المفسد أو المشوس

بضع فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، فيجب فى القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات متى صحت وجبت. فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام فى أنه تعالى حى.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حيا، وبأى واحدة من الصفتين استدلت جاز، إلا أنا جمعنا بينهما اقتداء بالشيوخ وتبركا بكلامهم.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما، أن الله تعالى عالم قادر.

والثانى أن العالم القادر لا يكون إلا حيًا.

أما الأول: فقد تقدم.

وأما الثانى، فهو أنا نرى فى الشاهد ذاتين: احدهما صح أن يقدر بعلم كالواحد منا، والآخر، لا يصح أن يقدر ويعلم كالجماد، فمن صح من ذلك فارق من لا يصح من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهى كونه حيًا، فإذا ثبت هذا فى الشاهد، ثبت فى الغائب، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهدًا وغائبًا.

فإن قيل: إنا نعلم هذا الحكم فى الشاهد اضطرارًا فكيف دللتم عليه؟ قلنا: إنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحى والجماد، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة بهذه التفرقة، ثم لا يثبتون الحال على ما نقوله.

فإن قيل: إن من صح أن يحيا فارق من لا يصح أن يحيا، كم أن من صح أن يعلم ويقدر فارق من لا يصح ذلك فيه، فلو أوجبتم فى هذه المفارقة

أن تكون معللة بصفة إلى الجملة، لوجب فى تلك المفارقة أيضًا مثله، فإن أجبتم إلى ذلك، لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة إذا ما فارق من لا يختص بها، أن تكون تلك المفارقة لصفة أخرى راجعة إلى الجملة، والكلام فيها كالكلام فى هذه فيتساسل إلى ما يتناهى، وهذا محال.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الذى يحب فى مجرد المفارقة أن تكون معللة بأمر ما، ثم أن ذلك الأمر ليس الأصفة ترجع إلى الجملة، فإنما يعرف بنظر مستأنف. وقد نظرنا فى المفارقة بين من صح أن يعلم ويقدر وبين ما لا يصح ذلك فيه، فوجدناها معلله بصفة راجعة إلى الجملة، وليس كذلك المفارقة بين من صح أن يحيا وبين من لا يصح، فإن من الممكن أن ترجع بها إلى الأمور التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها، من التأليف والرطوبة وغيرهما.

فإن قيل: الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا كما يكن حيًا يجب أن يكون جسمًا، فقولوا مثله فى القديم تعالى. قلنا: هذا الذى ذكرتم إنما وجب فى الواحد منا لعلة، تلك العلة مفقودة فى القديم تعالى، وهى أن أحد عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص، والمحل المخصوص لابد من أن يكون جسمًا، وليس كذلك القديم تعال، لأنه تعالى قادرًا لذاته، فلا يجب إذا كان عالمًا قادرًا أن يكون جسمًا، وإن وجب كونه حيًا.

فإن قيل: فارضوا منا بمثل هذا الجواب، فنقول: الواحد منا إذا كان قادرًا عالمًا إنما وجب أن يكون حيًا، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته، فلا يحتاج إلى الحياة، ولا يجب أن يكون حيًا.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن العالم القادر إنما وجب أن يكون حيا فى الشاهد لتعلق بين هاتين الصفتين، لا لما ذكرتموه. ألا ترى أن ما دخل فى

جملة الحس دخل فى جملة العالم القادر كاليد الصحيحة، وما خرج عن جملة الحى خرج عن جملة العالم القادر كاليد المبانة[1]، ولهذا تقع الكتابة باليد الصحيحة ولا تصح باليد المبانة.

فإن قيل: إن الكتابة إنما تقع باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحى، وهذا غير ثابت فى اليد المبانة، قلنا، لا تأثير للاتصال ولا للانفصال فى ذلك، ألا ترى أن الشعر والظفر مع اتصالها بالحى لا تصح بهما الكتابة والفعل، فإذا لا تأثير لكونه متصلا على ما قالوه.

على أنا نفرض الكلام فى اليد الشلاء، فنقول: إنها لما خرجت عن جملة الحى لم تتأت بها الكتابة، ولا شىء آخر لخورجها عن جملة الحى. فإذا بأن ذلك إنما هو لعلاقة بين الصفتين، لا للاتصال وعد الاتصال.

فإن قيل: فما أنكرتم أن العالم القادر فى الشاهد إنما يجب كونه حيًا، لأنه عالم بعلم، قادر بقدره، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الجملة، والجملة لا تعتبر إلا بالحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شىء واحد ثانى له فلا يحتاج إلى الحياة، فلا يجب أن يكون حيًا؟ قلنا: إنما قلنا إن العالم القادر فى الشاهد إنما وجب كونه حيًا لتعلق بين هاتين الصفتين، لا لما ذكرتموه.

فإن قيل: كونه عالمًا قادرًا فرع علـى كونه حيًا، والاستدلال بكونه قادرًا عالمًا عليه، استدلال بفرع الشىء على أصله، قلنا: إنما كان يلزم لو لم نعلم عالمًا قادرًا ما لم نعلم كونه حيًا وليس كذلك، فإن العلم لا يجب مطابقته للمعلوم فى الترتيب، بل ربما يطابقه كما فى كونه حيًا مدركا، وربما لا يطابقه كما فى كونه قادرًا مع صحة الفعل، وكما فى كونه حيًا عالمًا قادرًا. يبين ذلك ويوضحه. أن القديم تعالى وكونه قادرًا لحدوث العالم، وحدوث العالم فرع

(١) المبانة: أى المنفصلة: أو المنبتة أو المنتهية ومنها: خلافه بائن: أى بات.

على الله وعلى كونه قادرًا، ثم إنا نستدل بحدوث العالم على الله تعالى، لا ذلك إلا أنه لا يجب فى العلم أن يكون مطابقًا للمعلوم فى الترتيب.

فإن قيل: إن الواحد منا إذا كان حيًا كما صح أن يكون عالمًا قادرًا، يصح أن يكون مشتهيًا ونافرًا، فجوزوا مثل ذلك فى الغائب وإلا فما الفرق؟ قلنا: الفرق أن كونه حيًا إنما صح كونه مشتهيًا ونافرًا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه، والزيادة والنقصان لا يجوزان على الله تعالى، فلا يجب إذا كان حيًا صحة أن يكون مشتهيًا ونافرًا. وليس كذلك فى كونه قادرًا وعالمًا، لأن كونه حيًا إنما نصححهما لا بشرك، ففارق أحدهما الآخر، وجرى ما ذكرته مجرى أن يقلل: إذا كان الله تعالى حيًا لزمه صحة أن يكون جاهلا، لأن كونه حيًا كما يصح كونه عالمًا يصحح كونه جاهلاً، فكما أنا نقول إن كونه حيًا إنما يصحح كونه جاهلا بشرط أن لا يجب كونه عالمًا، فهذا الشرط مفقود فى حق القديم تعالى، كذلك فى مسألتنا.

فإن قيل: هذا كله ينبنى على أن كونه حيًا صفة زائدة على كونه قادرًا، والمخالف لا يساعدكم عليه، فبينوا ذلك وإلا كنتم مستدلين بالشىء على نفسه، قيل له: إن الذى يعرف به اختلاف الصفتين لا يعدو أحد أمور ثلاثة؛ إما الإدراك على مثل ما نقوله فى السواد والبياض أنهما مختلفين لأن الإدراك يقتضى اختلافهما، وإما الوجدان من النفس على مثل ما نقوله فى كوننا مريدين وكارهين فإنا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما نقوله فى كونه قادرًا وعالمًا فإنه لما كان من حكم كونه قادرًا صحة الفعل ومن حكم كونه عالمًا صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق وهما مختلفان علمنا باختلافهما اختلاف الصفتين. إذا ثبت هذا، ومعلوم أم حكم كونه قادرًا صحة الفعل، وحكم كونه حيًا صحة الإدراك، وهما مختلفان، وجب فى الصفتين أيضًا أن تكونا مختلفتين، ولا يمكن

معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة، إذ الإدراك لا يتناولها ولا هما يوجدان من النفس.

فإن قيل: إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفة واحدة وهى كونه قادراً ويستندان إليها، كما أن صحة إدراك الجوهر بحاستين واحتمال الأعراض ومنعه مثله أن يحصل حيث هو مستند إلى صفة واحدة وهى التحيز، وإن كانت الأحكام مختلفة.

قلنا: هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبئ عن صفة مختلفة فى الذوات وهى صحة الفعل، والحكم الآخر ينبئ عن صفة متماثلة فيها وهى صحة الإدراك، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة. لوجب فى الصفة وفى واحدة أن تكون مختلفة متماثلة فى الذوات، وهذا لا يجوز.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن ما صح فعله من زيد لا يصح إلا منه، وليس كذلك ما يدركه زيد، فإنه ما من مدرك إلا ويصح أن يدركه، فكيف يصح فى هذين الحكمين أن يكونا راجعين إلى صفة واحدة.

وبعد، فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة، لوجب فى كل من صح فيه الإدراك أن يصح منه الفعل والمعلوم خلافه، المريض المدنف مع أن إدراكه أقوى من إدراك الصحيح السليم، قدلا (٢ يتأتى الفعل منه على الحد الذى يتأتى من الصحيح. وبعد فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة، لوجب فى كل عضو يصح به الإدراك أن يصح به الفعل ابتداء فيجب أن يتأتى الفعل من شحمة الأذن ابتداء، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: لا يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل، قلنا: إن ما تختص به الشحمة من الرخاوة والغضروف من الصلابة، يجرى مجرى المفصل، فكان يجب أن يتأتى بها الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه، وقد عرف خلافه.

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فى ذلك، أنه يـجب أن يعلم أنه تعالى كان حيًا فـيما لم يزل، ويكون حيًا فيما لا يزال، ولا يجـوز خروجه عنها بحال من الأحوال؛ لا بموت، ولا بما يجرى مجرى ذلك.

ولا تحتاج فى هذا الباب إلا ما احتـجت إليه فى باب كونه قادرًا، نحو أن تعلم أنه قـادر على جـمـيع أجناس المقـدورات من كل جنس إلى مـا لا يتناهى، ولا إلى ما احتجت إليه فى باب كـونه عالمًا، نحو أن يعلم كونه عالمًا جميع المعلومات على سائر الوجـوه التى يصح أن يعلم كونه عليها، لأن فرع التعلق وهذه الصفة غير متماثلة.

أما الذى يدل عـلى أنه كان حيـاً فيـما لم يزل، فـهو أنه لم يكن حـيًا وحصل حـيًا بعد إذ لم يـكن لوجب أن يكون حيًا بحـياة محـدثة، وسنبطل القوم فـيه إن شاء الله تعـالى. وليس لقائل أن يقول أليس أنه تعـالى حصل مدركا بعد أن لم يكن، ولم يحب أن يكون مدركا بإدراك محدث، فهلا جاز مثله فى مسألتنا. لأنا قد أجبنا عن هذا الفصل المتقدم.

وأما الذى يدل على أنه تعالى يكون حيًا فيـما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صـفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، فعلى هذا يجب القول فى هذا الفصل.

فصل. والغرض به الكلام فى كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا للمدركات

وقبل الـشروع فى هذه المسـألة لابد أن نبين حـقيـقة السـمع والبصـير والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينها

أما السـميع البصيـر، فهو المخـتص بحال لكونه عليهـا يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا.

وأما السامع والمبـصر فهو أن يسـمع ويبصر المبصـر فى الحال، وكذلك

المدرك. ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سميعًا بصيرًا فيما لم يزل ولم نقل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر. وعلى هذا قول شيخنا أبى على أن السامع والمبصر متعد، والسميع والبصير غير متعد.

إذا ثبت هذا فأعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس.

فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مردك للمدركان، أن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيًا، وأما عند مشايخنا البغداديين، هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركًا صفة زائدة على كونه حيًا. فعند هذا لابد من بيان أن المدرك له بكونه مدركًا صفة، وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حيًا بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

أما الذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات، هو أنه حى لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن يدرك المدركات.

وأما الذى يدل على أن المدرك له بكونه مدركًا صفة، هو أن أحدنا يفصل بين حالة إذا كان مدركًا وبين حاله إذا لم يكن مدركا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة إلى كونه عالمًا حيًا.

فإن قيل: ولم قاتم ذلك؟ قيل له: لأن أحدنا لو غمض عينيه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حيًا، فلولا أن كونه مدركًا أمر زائد وإلا لم يجز ذلك. وبعد، فإن كونه حيًا مما لا يتعاق بالغير، وكونه مدركًا متعاق بالغير له فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو الآخر؟ هذا هو الكلام فى أن كونه مدركًا لا يرجع إلى كونه حيًا.

وأما الكلام فى أنه صفة زائدة على كونه عالمًا، فهو أن الذب به يعرف تغاير الصفتين أن تثبت أحداهما مع فقد الأخرى، وهذا ثابت فى مسألتنا؛ لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك، وثبت الإدراك مع فقد العلم.

أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك، فـهو أن أحدنا بعلم القديم تعالى ولا يدركه، وكذلك فـإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيراً من الأعـراض ولا يدركها، وكذلك يعلم المعدومات ولا يدركها.

وأما ثبوت الإدراك مع فـقد العلم، فهو أن النائم قـد يدرك قرص البق والبراغيث حتى يتـأذى به، وقد يكون شيئا لا يثبتـه ولا يعلمه، وكذلك فإنه يدرك الحديث الذى بحـضرته ولا يعلمـه، وكذلك فإنه يرى الشيء من يعـبد فيظنه أسود فإذا هو أخضر.

يبين هذه الجمـلة، أن أحدنا لو أخبره نبي صادق أن الـله تعالى أحدث جسمًا فـإنه يعلم لا محالة، ثم إذا أدركه وجد مزية وحـالا لم يكن يجدهما فى الحالة الأولى، وليست تلك المزية إلا ما قلناه.

فإن قيل: ولم قـلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حيًـا؟ قيل له: لأن ما دخل فى جملة الحى صح الإدراك به كالـيد الصحيحة، ومـا خرج عن كونه حيًا خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة[1].

فإن قيل: إنما لم يصح باليد المبانة لأنها منفصلة عنه؛ قلنا، إنا قد ذكرنا أنه مما لا تأثير للاتصال والانفصـال فى ذلك. على أنا نفرض الكلام فى اليد الشلاء، فإنها متصلة مع أن الإدراك بهـا لا يصح، وكذلك بالشعر والظفر مع اتصالها بالحى ولم يصح بهما الإدراك لما خرجا عن جملة الحى، فصح وتقرر ما أردناه.

فإن قـيل: قـد بينتم أن صحـة الإدراك إنما هو لكونه حيًـا، فبـينوا أن المقتضى ذلك إنما هو كـونه حيًا بشرط وجود المدرك، حتى ثبـتت هذه الصفة فى القديم تعالى، وجب القضاء بكونه مدركًا للمدركات.

---

(١) اليد المبانة: أى المقطوعة أو المنفصلة.

قيل له: الذى يدل على ذلك، أن أحدنا متى كان حيًا والحالة صحيحة والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلابد من أن يدركه لا محالة، ولن يكون هكذا إلا ولهذه الأمور تأثيرًا لأن الحكم يدور عليها نفيًا وإثباتًا، فلا يخلو؛ إما أن يكون الكل شرطًا والمؤثر غيرها، أو الكل مقتضى، أو بعضها شرط الباقى ومقتضى.

لا جائز أن يقال: إن الكل شرط والمؤثر غيرها، وإلا لزم فى الواحد منا مع صحة الحالة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يدركه لعدم ذلك المؤثر والمعلوم خلافه. وبهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى.

ولا أن يقال: إن الكل مقتضى، لأن الأمور الكبيرة المختلفة لا يجوز اجتماعها على اقتضاء حكم وإيجابه، فلم يبق إلا أن يقال: إن البعض شرط والباقى مقتض.

ولا يجوز أن يقال: إن صحة الحاسة هو المؤثر، لأنه ليس المرجع بها إلا إلى تأليف مخصوص، والتأليف لاحظ فى إيجاب كون الحى مدركًا لأن هذه الصفة ترجع إلى الجملة، وحكم التأليف مقصور على محلة.

ولا أن يقال: إن المؤثر هو ارتفاع الموانع، لأنه راجع إلى النفى وكونه مدركا أمر ثابت، والأحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع إلى النفى.

ولا يجوز أن يقال أيضًا: إن المؤثر هو وجود المدرك، لأنه لو كان كذلك لجاز أن يدرك الحى منا المدرك وإن غمض عينيه، والمعلوم خلافه.

ومتى قيل إن فتح الجفن شرط، قلنا: إن العلة لا يجوز أن تقف فى باب الإيجاب على شرط منفصل عنها، وأيضًا فإن أحدنا قد يدرك السواد الحال فى محل منفصل عنه، ولو كان علة فى كونه مدركًا لم يجز ذلك، لأن من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص، وهذا السواد مما لا اختصاص له به ولا تعلق. وأيضًا فلو كان وجود المدرك علة فى كون الحى

مدركا، لوجب إذا أدرك السواد فى محل والبياض فى محل آخر، أن يحصل على صفتين ضدين وذلك مستحيل.

فإن قال: إنما لو يجب ذلك لتغاير بحالهما، قلنا: الصفتان إذا تضادتا على الجملة فلا فرق فيما يوجبهما بين أن يكون فى محل واحد وبين أن يكون فى محال متغيرة، ألا ترى أن العلم والجهل لما تضادا على الجملة لم تقترن الحال بين أن يكون محلهما واحدًا وبين أن يكون محلهما متغايرًا، لذلك فالإرادة والكراهة لما كان تضادهما على الجملة، لم يفترق الحال فيه بين أن يكون محلهما واحدًا وبين أن يكون متغايرًا، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشىء ويكرهه بإرادة وكراهة موجودتين فى جزء من قلبه، كذلك لا يجوز أن يكون مريدًا وكارهًا لذلك الشىء الواحد بإرادة فى جزء من قلبه وكراهة فى جزء آخر من قلبه، كذلك فى مسألتنا. فهذه جملة على ما يحصل فى ذلك.

واعلم، أن المخالف أورد شبهًا فى هذا الباب.

من جملتها، أن القديم لو حصل مدركا بعد أن لم يكن مدركا لوجب يكون مدركا بإدراك، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركا وجب أن يكون متحركا بحركة، وذلك محال.

والجواب عنها، أن الفرق بين الموضعين هو أن الجسم حصل متحركا مع الجواز، وليس كذلك المدرك فإنه لم يحصل مدركا مع الجواز، بل حصل على هذه الصفة مع وجوب أن يحصل عليها، ففارق أحدهما الآخر.

ومنها، هو أن قالوا: لو حصل القديم تعالى مدركا لوجب أن يكون قد تغير، والتغير لا يجوز على القديم تعالى، فليس إلا أنه غير مدرك.

والجواب، ما تعنون بالتغير؟ أتريدون به أنه حصل على صفة بعد إذ لم يكن عليها، أو تريدون أنه صار غير ما كان، على ما تقوله العرب فى المحل إذا وجد فيه بياض بعد أن كان أسود أنه تغير على معنى أنه صار غير ما كان؟

فإن أردتم به الأول، فذلك كلام لا فائدة فيه، وينزل منزلة قول القائل لو حصل القديم تعالى مدركا بعد أن لم يكن، لحصل مدركا بعد أن لم يكن، وذلك فاسد.

وإن أردتم به الثانى، فمن أين أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان.

ثم يقال لهم ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغير؟ فإن التغير؟ فإن قالوا: لأن ذلك من سمات الحوادث، قلنا: لا نسلم ذلك فبينوه، وإذا راموا لم يجدوا إليه سبيلا.

ومنها، هو أنه تعالى لو كان مدركًا لوجب احتياجه إلى الحاسة، وأن تختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات، حتى إن كان المدرك صوتًا احتاج إلى حاسة السمع، وإن كان المدرك طعمًا احتاج إلى حاسة الذوق، وكذلك الكلام فى البواقى كما فى الواحد منا، والمعلوم خلافه، فيجب أن لا يكون مدركًا.

والجواب أن أحدنا إنما يحتاج فى إدراك هذه المدركات إلى الحواس، لأنه حى بحياتنا، والحياة لا يصبح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضربًا من الاستعمال، والقديم تعالى حى لذاته، ففارق أحدهما الآخر.

ومنها، هو أنهم قالوا: لو كان الله تعالى مدركًا لوجب أن يسمى وشامًا ولامسًا، والمعلوم خلافه، فيجب أن لا يكون مدركًا.

والجواب: إن الشام ليس باسم للمدرك فقط، وإنما هو اسم لمن يستجلب المشموم إلى الخيشوم طلبًا لإدراكه، كذلك الذائق اسم لم يجمع بين حل الطعم وبين لهاته طلبًا لإدراك به، وكذلك الملامس فإنه اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس، والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد، فليس يجب أن تجرى عليه هذه الأسماء، فصح ما قلناه.

ثم إنه رحمه الله أورد فى آخر هذا الفصل ما يلزم الكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة القول فى ذلك، أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سميعًا بصيراً فيما لم يزل، وسيكون سميعًا بصيراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، لأن المرجع بذلك ليس إلى إلا إلى كونه حيًا لا آفة به، وهذا ثابت للقديم تعالى فى كل حال، ويعلم أنه لم يكن سامعًا مبصرًا فيما لم يزل، ولا يكون سامعًا مبصرًا(٣) فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر، ويعلم أنه مدرك للمدركات.

وهذه مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا أبى القاسم بن سهلوية الملقب بقاتل الأشعرى، وسبب تلقيبه به أنه ناظر الأشعرى فى مسألة فانقطع وحم ومات.

فعندنا أنه تعالى مدرك للمدركات أجمع ألمًا كان أو غيره، وعنده أن الله تعالى مدرك للمدركات جملة ما عدا الألم واللذة.

والذى يدل على ما نقوله، أن كونه تعالى مدركا لما يدركه، إنما هو لكونه حيًا لا آفة به، وهذا حالة مع بعض المدركات كحاله مع سائرها، فيجب أن يكون مدركًا للجميع ولا يكون مدركا لشىء منها. فأما أن يكون مدركا لشىء منها دون شىء فلا.

وشبهته فى هذا الباب، شبهتان اثنتان:

إحداهما، أن الألم إنما يدرك بمحل الحياة فى محل الحياة، وهذا يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إذا أدرك الألم بمحل الحياة فى محل الحياة فلا أنه حى بحياة، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حى لذاته فلا تجب فيه هذه القضية. وصار الحال فى الألم كالحال فى الحر والبرد،

فكما لا يقال إنه تعالى لا يدركهما للأنهـما يدركان بمحل الحياة فى غير محل الحيـاة وهذا يستحـيل فى القديم تعالى لما كـانت هذه القضيـة إنما وجبت فى الواحد منا لأنه حى بحياة، وليس كذلك القديم، كذلك فى مسألتنا.

والثانية، هو أنه تعالى لو كـان مدركا للألم واللذة لوجب أن يسمى ألما وملتذًا، والمعلوم وخلافه.

والجواب عنه، أن الواحد منه إنما يسـمى ألما وملتذًا لأنه يدرك الألم مع الثغرة واللذة مع الـشهوة، والشهوة والنفـرة مستحيلتـان(٢) على الله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

فصل، والغرض به الكلام فى كونه تعالى موجودا

وقبل أن ندل عليه لابد من أن نذكر حقيقة الموجود والمعدوم.

أما الموجود، فـعلى ما ذكره شيخنا أبو عبـد الله البصرى[1] وشيوخنا البغداديـون أنه الكائن الثابت، وهذا لا يصح، لأن قولنا موجـود أظهر منه، ومن حق أن يكون أظهـر من المحـدود. وبعد، فـإن الكائن إنما هو الثـابت، والثابت إنما هو الكائن، فـيكون فى الحد إذًا تكرار مستغـنى عنه. وبعد، فإن الكائن إنما يسـتعـمل فى الجوهر الـذى حصل فى حـيز فكيف يصح تحـديد الموجود به.

وذكر قـاضى القضاة فى حد الموجـود، أنه المختص بصفـة تظهر عندها الصفات والأحكام.

---

(١) أبو عبد الله البصرى: هو الحسين بن على البصرى وكنيته أبو عبد الله من شيوخ المعتزلة بالبصرة وهو شيخ القاضى عبد الجبار.

توفى إلى رحمة الله تعـالى سنة ٣٦٧ وقيل ٣٦٩هـ (البداية والنهاية لابن كـثير جـ ١١ص ٧٢٩).

وهذا وأن كان كذلك إلا أن إيراده على طريقة التحديد لا يصح، لأنه أشكل من قولنا موجود، ومن حق الحد أن يكون ظهر منه، فالأولى أن لا يحد الموجود بحد، لأن كل ما يذكر فى حده فقولنا موجودا أكشف منه وأوضح. فلو سئلنا عن حقيقة الموجود، فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات.

وأما المعدومات، فعلى ما قاله شيخنا أبو عبد الله البصرى: أنه المنتفى الذى ليس بكائن لا ثابت.

وهذا لا يصح، لأن المنتفى إنما يستعمل فى المعدوم الذى وجد مرة ثم عدم أخرى، فيخرج عن الحد كثير من المعدومات، ومن حق الحد أن يكون جامعًا مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. وبعد فإن قول المنتفى، هو قوله ليس بكائن ولا ثابت، فيكون تكرارًا لا فائدة فيه، فالأولى: أن يحد المعدوم بأنه المعلوم الذى ليس بموجود، ولا يلزمنا على هذا أن يكون ثانى القديم عز وجل والنفاء معدومين لأنها ليس بمعلومين.

إذا ثبت هذا فاعلم أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات، لأنا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار، وليس كذلك القديم تعالى فإنا لا نشاهده عز وجل، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه.

وتحرير الدلالة على ذلك، أنه عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما، أنه تعالى عالم قادر وقد نقدمه؛ والثانى، أنه العالم القادر إلا موجوداً فلا يمكن رده إلى الشاهد، لأنا قلنا: إن الواحد منا إذا كان عالمًا قادراً لا بد من أن يكون موجوداً فكذلك القديم تعالى، كان لقائل أن يقول: إن الواحد منا إنما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم بعالم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مبنى مبنية

مخصوصة، والمحل المبنى على هذا الوجه لا بد من أن يكون موجودًا، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته، وقادر لذاته، فلا يجب وجوده وإن كان عالم قادرًا.

فالأولى أن نسلك طريقه على غير هذه الطريقة فنقول: إن القادر له تعلق بالمقدور، والعالم له تعاق بالمعلوم، والعدم يحيل التعلق، فلو كان القديم تعالى معدومًا لم يصح كونه قادراً ولا عالمًا، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: وما المراد بقولكم إن القادر له تعاق بالمقدور، والعالم له تعلق بالمعلوم؟ قلنا: المراد بذلك، أن القادر منه إيجاد عليه إن لم يكن منع، والعالم يصح منه إيجاد ما قدر عليه وجه الإحكام والاتساق إذا لم يكن هناك ثمة منع.

فإن قيل: ولم قلتم: إن العدم يحيل التعلق؟ قلنا: لأنا قد علمنا أن الإرادة إذا وجدت تعلقت، وإذا عدمت زال نعلقها. وإنما زال تعلقها لعدمها، فكل ما شاركها فى العدم وجب أن يشاركها فى زوال التعلق.

فإن قيل: ولم قلتم إن الإرادة متى عدمت زال تعقلها، ثم لو قلتم إن زوال تعلقها لعدمها؟ قلنا: أما الذى يدل على أن الإرادة متى عدمت زال تعلقها، هو أنه لو لم يزل لكان لا يخلو؛ إما أن تكون متعلقة بنفس ما كانت متعلقة به، أو متعلقة بغير ما كانت متعلقة به. لا يجوز تعلقها بالماضى والمنقضى، مراد إلا ويجوز أن ينقضى وبمضى، والإرادة مما لا يجوز تعلقها بالماضى والمنقضى، ولا يجوز أن تكون متعلقة بغير ما كانت متعلقة به لأن فى ذلك انقلابها عما هى عليه فى ذاتها واتصافها بصفة تخالفها وهذا لا يجوز.

وأما الذى يدل على أن زوال تعلقها لعدمها، فهو أنه لا يخلو؛ إما أن يكون زوال تعلقها لعدمها على ما نقول، أو لتقضى مرادها، أو لخروجها من

أن توجب الصفة للمريد، أو لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، أو لأن للوجود شرط فيه. لا يجوز أن يكون لتقضى مرادها لأن الإرادة قد تخرج عن التعلق وإن لم ينقض مرادها، ألا ترى أن أحدنا إذا أراد قدوم زيد قد يبدو له ولما قدم زيد بعد، ولا لخروجها من أن توجب الصفة للمريد لوجهين؛ أحدهما، أن خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه ولكن بواسطة، والثانى: أنه ليس بأن يقال إنما زال تعلقها لخروجها من أن توجب الصفة للمريد، أولى من أن يقال خروجها من أن توجب الصفة للمريد إنما هو لزوال تعاقها، فلا تتميز العلة من المعلل به. ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة اللذات، لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة. وبهذه الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها لأن الوجود شرط فيه، لأنه لو لم يكن العدم محلا للتعلق لم يكن الوجود موجبًا للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال تعلقها لعدمها ما نقوله.

فإن قيل: إن زوال التعلق نفى، والعدم نفى، وتعليل النفى بالنفى محال. ألا ترى أنه لا يقال إن الجسم إنما لم يكن متحركا لفقد الحركة.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن تعليل النفى بالنفى لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت العلة كاشفة فإنه يجوز. وعلى هذا يقال إنما لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر.

فإن قيل: لو كان العدم محيلا للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجبًا للتعلق، وهذا يقتضى فى الموجودات كلها أن تكون متعلقة، ومعلوم خلافه، فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تعلق لها.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنه ليس يجب فى أمر من الأمور إذا أحال حكمًا من الأحكام، أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم.

ألا ترى أن عدم المحيل يحيل حـاول السواد فينه، وليس يجب فى وجوده أن يوجب حلول السواد فيه.

فإن قيل: إن هذه القضية إنما وجبت فى الإرادة لأنها علة والقديم تعالى ليس بعلة، قلنا: مـخالفة القـديم تعالى للإرادة ليس بأكـثر من مخـالفة هذه المتعـاقات بعضهـا لبعض، وهذه المتعلقـات مع اختلافـها واختلاف أنواعـها وأجناسها متفقة فى أنها متى وجدت تعاقت، ومتى عدمت زال تعلقها فيجب مثله فى القديم تعالى.

وقد استدل قاضى القضاة على المسألة بأن قال: قد ثبت أنه تعالى قادر، والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجودًا، كما أن القدرة لا يصح الفعل بها إلا وهى مـوجودة، وهذا إن لم ين على مـا ذكرناه، لم يصح الاعتـماد عليه.

ثم أنه رحمه أورد فى آخـر هذا الفصل ما يلزم المكلف مـعرفة فى هذا الباب.

وجملة القول فى ذلك هو أن تعلم أنه تعالى كان موجودًا فيما لم يزل، ويكون موجودًا فيما لا يزال. ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. ولا تحتاج فى هذا الباب إلى مثل ما احـتجت إليه فى باب كونه قادرًا وعالمًا، لأن ذلك من فرع العلق، وصار الحال فى هذا، كالحال فى كونه تعالى حيا.

أما الذى يدل على أنه تعالى كان موجودًا فـيما لم يزل، فهو أنه تعالى لو لم يكن موجودًا فيما لم يزل وحـصل كذلك بعد إذ لم يكن، لاحتاج إلى مو‌جد يوجده، وذلك محال.

وأما الذى يدل عـلى أنه تعالى يكون مـوجودًا فيـما لا يزال، فـهو أنه يستـحق هذه الصفة لذاتـه، والموصوف بصفـة الذات لا يجوز خروجـه عنها بحال من الأحوال، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام فى كونه تعالى قديما.

وقبل الدلالة على ذلك، فأعلم:

أن القديم فى أصل اللغـة هو ما تقدم وجوده، ولهذا يـقال بناء قديم، ورسم قديم، وعلى هذا قوله تعالى "حتى عاد كالعرجون القديم"[1].

وأما فى اصطلاح المتكلمـين، فهو مالا أول لوجـوده، والله تعالى هو الموجود الذى لا أول لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى لو لم قديما لكان محدثا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فـإذا لم يكن على أحدهما على الآخر لا محالة. فلو كـان القدين تعالى محدثا لا احتـاج إلى محدث، وذلك المحدث إما أن يكون قديمًا أو محدثًا، فإن كان محدثًا كان الكلام فى مُحدثة كالكلام فيه، فإنا أن ينتهى إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتساسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحـدثى المحدثين، وذلك يوجب أن لا يصح وجود شىء من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه.

فإن قيل ومن أين ذلك؟ قلنا: لأن ما وقف وجوده على ما لا انقطاع له ولا تناهى لم يصح وجوده، ويقتضى ما ذكرناه من استحالة حدوث شىء من هذه الحوادث. ألا ترى أن أحدنـا لا آكل هذه التفاحة ما لـم آكل تفاحات لا تناهى، لم يصح أكله لهـذه التـفاحـة قط، لما وقف ذلك على وجود مـا لا يتناهى. كـذلك لو قـال إنى لا أدخل هذه الدار حـتى أدخل دورًا لا تناهى، فإنه لا يدخلها البتـة لما ذكرناه، فلما وجدت هذه الحوادث صح أنها مـستمرة إلى صانع قديم تنتهى إليه الحوادث على ما نقوله.

وقد قيل: إنه لو لم يكن صانع العالم قديمًا لكان محدثًا، لأن الموجود إما قديم وإما حديث، ولو كان محدثًا لم يصح منه فعل الجسم، لأن المحدث

---

(١) سورة يس - آية ٢٩.

لو قدر لم يقدر إلا بقدرة، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم، فيجب أن يكون قديمًا.

وأما الذى يلزمك معرفته فى هذا الباب، فقد ذكرناه فى باب كونه موجودًا، لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به الكلام فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

والأصل فى ذلك، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة.

فعند شيخنا أبى على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التى هى كونه قادرًا عالمًا موجودًا لذاته.

وعند شيخنا أبى هاشم يستحقها لما هو عليه فى ذاته.

وقال أبو الهذيل[1]: إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو على، إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى.

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

وعند هشام بن الحكم[2]، أنه تعالى عالم بعلم محدث.

وعند الكلابية، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلى القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

---

(١) يعتبر أبو الهذيل من شيوخ المعتزلة بالبصرة - توفى سنة ٤٣٥هـ ويعتبر أول من تعلم قواعد الاعتزال ووضع أصوله.

(٢) من كبار غلاة الشيعة.

ثم نبغ الأشعرى، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لو قاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين.

وتحرير الدلالة على ما نقوله فى ذلك، هو أنه تعالى لو كان عالمًا يعلم، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون تمامًا، أولا لا يكون معلومًا. فإن لم يكن معلومًا لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلومًا فلا يخلو؛ إما أن يكون موجودًا أو معدومًا. لا يجوز أن يكون معدومًا. وإن كان موجودًا فلا يخلو؛ إما أن يكون قديمًا، أو محدثًا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالمًا لذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه المعانى صفات، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

قلنا: هذه مناقضة ظاهر من وجوه؛ أحدهما، أنك قد وصفتها بأنها معنا بل سميتها علمًا وقدرة وحياة، والثانى، بأنك وصفتها بأنها صفات، والثالث، بأنك وصفتها بأنها توصف، فقد نقضت كلامك من هذه الوجوه.

فإن قيل: هذه المعانى عندنا كالأصول عندكم، فكما أن هذه القمة لا تدخل فى الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا فى هذه المعانى.

قلنا: إن هذه المعانى معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات، وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم، ففارق أحدهما الآخر. والذى يدل على أن الأحوال لا تعلم، أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر، والكلام فى الأحوال تلك، كالكلام فيها، يتسلسل إلى مالا يتناهى من الأحوال، وذلك محال. على أنكم إن عنيتم بالمعانى ما نريده بالحال فمرحبًا بالوفاق.

فإن قالوا: إن هذه المعانى صفات والصفة لا توصف، إذ لو جاز أن توصف الصفة أدى إلا مالا يتناهى من الصفات وصفات الصفات.

قلنا: ليس يجب إذا جوزنا أن توصف الصفة، أن يوجد مالا يتناهى من الصفات وصفات الصفات، إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب. وصار الحال فيه كالحال فى الحيز إذا قلنا إنه يجوز الأخبار عنه، فكما لا يلزمنا ما ذكرتموه فيه، كذلك ههنا. وهذا لأن الجواز مخالف للوجوب، فلا يجوز إجراء أحدهما مجرى الآخر.

فإن قيل: أبطلوا هذه الأقسام ليتم لكم ما ذكرتموه.

قلنا: أما الذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم معدوم، فهو أنه لو جاز أن يكون كذلك لجاز مثله فى الواحد منا، ومعلوم خلافه.

وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمشيتها، ولا يمكن الاعتراض عليها بأن يقال: أليس الله تعالى مريدًا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل، ولا يجوز ذلك فى الواحد منا، فهلا جاز مثله فى مسألتنا. لأن الفرق بينهما ظاهر، وقد بين ذلك فى غيرها الموضع.

والطريقة المرضية المعروفة فى هذا، هو أن نقول: إن فى العدم جهلا كما أن فيه علمًا، فلو جاز أن يكون الله تعالى عالمًا بعلم معدوم، لجاز أن يكون جاهلا يجهل معدوم، وذلك يؤدى إلى أن يكون عالمًا بالشىء جاهلا به دفعة واحدة، وهذا محال.

ويمكن أن نسلك هذه الطريقة فى كونه مريدًا وكارهًا، فنقول: إن فى العدم كراهة كما أن فيه إرادة، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريدًا بإرادة معدومة، لجاز أن يكون كارهًا بكراهة معدومة، وهذا يقتضى أن يكون مريدًا للشىء كارهًا له دفعة واحدة، وهذا محال.

وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها فى القدرة والحياة، فلا نقول: إن فى العدم عجزًا كما إن فيه قدرة، ولا أن فى العدم موتًا كما أن فيه حياة، لأن الموت والعجز بمعنيين فيجب أن نسلك طريقة أخرى غير هذه الطريقة،

فنقول: إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربًا من الاستعمال، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضربًا من الاستعمال، وذلك يترتب على وجودها فى محل.

فهذا هو الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق الصفات لمعان معدومة.

وأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة، فهو أن المحدث لابد له من محدث، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعانى نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة. لا يجوز أن يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعانى. وأما العلم وإن صح منه إيجاده فإنما يصح منه إيجاده لنفسه لا لغيره، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد مما لاحظ له فى توليد العلم، لأنه لو صح ذلك، لوجب فى الواحد منا إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم، ومعلوم خلافه. ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى، لأنه يجب أن يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعانى، فلو ترتب حصول هذه الصفات على وجود هذه المعانى أدى إلى أن يقف كل واحد منهما على الآخر فلا يحصلان وذلك محال.

وتفصيل هذه الجملة، هو أن القديم تعالى لو كان قادرًا بقدرة محدثة، والمحدث لابد له من محدث، لكان محدثها لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرية بالقدرة. لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة، على أن وجوه القادرين بالقدرة يترتب على قدرة القديم تعالى، فلو ترتب قدرة القدين تعالى لو قدرنا لوقف كل من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. ولو كان محدثها نفس القديم لوجب أن يكون قادرًا قبل وجود هذه القدرة

حتى يصح منه إيجـادها، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة، فيترتب كل واحد منهما على الآخر.

وكذلك الكلام فى كونه تعالى حيًا بحياة محدثة، والمحدث لا بد له من محـدث، لكان ذلك المحدث لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القـديم تعالى، أو غيره من القـادرين بالقدرة، لا يجوز أن يكون غيـره من القادرين بالقدرة لأن القادر بالقـدر لا يصح منه إيجاد الحياة، إذ لو صح ذلك منه لصـح أن يتخذ لنفسـه ما شـاء من العبيـد والأولاد، والمعلوم خلافـه. على أن كوننا أحـياء يترتب على كونه تعـالى حيًا على كونه قـادرًا، مع أن من حق كونه قادرًا أن يترتب عليه.

وهكذا الكلام فى كونه موجودًا.

وكونه عالمًا، فـقريب من هذا، لأنه تعالى لو كان عـالمًا بعلم محدث، والمحدث لابد من محدث، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى، أو غيره من القادرين بالقدرة على مـا قدر مر فى نظائره، ولا يجوز أن يكون نفس القـديم تعالى لأنه لابد من أن يـكون عالمًا قـبل وجود هذا العلم حـتى يصح منه إيجاده، وهذا يقتضى أن يقـف كونه عالما على وجود هذا العلم من قبله، ووجود العلم من قبله على كونه عالمًا، فلا يحصلان ولا واحد منهما.

فإن قيل: ومن أين أنه تعالى لابد مـن أن يكون عالمًا قبل وجود العلم، حتى يصح منه إيجاده؟

قلنا: لأن العلم يجـرى مجرى الفـعل المحكم، لأنه اعتـقاد واقع على وجه مخصوص، فلا يتأتى إيقافه على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به.

وهذه الدلالة مبنيـة على أصول؛ أحدها أن العلم مـن قبيل الاعتـقاد، والثانى، أنـه اعتقـاد واقع على وجه مـخصوص، والثـالث، أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به.

ما الأول، فقد خلفنا فيه شيخنا أبو الهذيل، وقال: إن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد.

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه، هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول، فكان يصح أن يكون أحدهما عالمًا بالشيء ولا يكون معتقدًا له ساكن النفس إليه، أو يكون معتقدًا ساكن النفس إليه ولا يكون عالمًا به، والمعلوم خلافه. وبعد فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله، أو مخالفًا له، أو ضدًا. لا يجوز أن يكون مخالفًا له، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا ينفيهما، لأن الشيء الواحد لا يجو لأتى تفى مختلفين غير ضدين. ألا ترى أن السواد إذا طرأ على المحل وفيه بياض وحلاوة، فإنه ينفى البياض دون الحلاوة ولا يجور أن يكون ضدًا، لأن الضدين لا يجوز احتمالهما معًا، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله.

وشبهته فى هذا الباب، شبهتان:

إحداهما، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب فى كل اعتقاد أن يكون علمًا، ومعلوم أن اعتقاد التقليد والتبخيت ليس بعلم.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا لم نجعل مجرد الاعتقاد علمًا حتى يلزم ما ذكرته، إنما جعلنا العلم اعتقادًا واقعًا على وجه مخصوص، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبخيت فإنه غير واقع على ذلك الوجه، فلا يصح ما أوردته.

والشبهة الثانية، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب فى كل عالم أن يسمى معتقدًا، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك، فليس إلا أن العلم جنس برأسه غير الاعتقاد على ما أقوله.

والجواب عن ذلك أن، الذى ذكرته إنما وجب فى الواحد منا لأنه عالم

يعلم هو اعتقاد مخصوص، فمسى معتقدا، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً.

والأولى أن يذكر فى الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصرى، وهو أنه تعالى حاصل على مثل صفة الواحد منا فى كونه معتقداً، إلا أنه لم يجز إجراء هذا اللفظ على الله تعالى، لأنه يوهم أن هناك قلبًا وضميراً أو عقلا.

وبعد، فإن لفظ الاعتقاد مجاز فيما استعلمنا، ويشبه استعملنا، ويشبه بعقد الخيط، والمجازات لا يجوز أجزاؤها على الله تعالى إلا بعد توقيف وإذن سمعى، فلهذا يوصف القديم تعالى بذلك.

وأما الكلام فى أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه، وأنه لو قوعه على ذلك الوجه بصير علما، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخلو؛ إما أن يكون علمًا لجنسه وعينه، أو لصفة جنسه، أو لوجوده، أو لعدمه، أو لوجود معنى، أو لحدوثه، أو بالفاعل، أو لوقوعه على وجه ما نقوله. لا يجوز أن يكون علمًا لجنسه وعينه على ما قاله الشيخ أبو القاسم البلخى، لأنه لو كان كذلك لوجب فى اعتقاد التقليد والتبخيت أن يكون علمًا لتماثلهما واشتراكها فى الجنس، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: ولم قلتم إنهما مثلان؟ قلنا. لأن موجب أحدهما مثل موجب الآخر، والاشتراك فى الموجب يقتضى التماثل.

فإن قيل: فلا جرم نقول: إن اعتقاد التقليد والتبخيت علم؟ قلنا: ذلك غير ممكن، لأن العلم يقتضى سكون النفس، واعتقاد التقليد التبخيت مما لا يقتضى ذلك، فكيف يجعل علمًا؟ وبهذه الطريقة يبطل قول من قال: إنه علم لصفة جنسه، أو لوجوده أو لحدوثه. وبعد، فلو كان علمًا لحدوثه لكان يجب إذا قدرنا بقاء العدم يحيل هذا الحكم، وما حال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه

ويوجبه. ولا يجوز أن يكون علمًا لوجود معنى أو لعدم معنى، لأن أى معنى وجد أو عـدم فلا تأثير له فى ذلك. ويبـين ما ذكرناه أنه إذا نـظر الناظر فإنه يحصل له العلـم لا مجالة سواء وجـد ذلك المعنى أو عدم، فـلا تأثير له فى ذلك. ولا يجوز أن يكون علمًا بالفاعل، وإلا كان يصح منه أن يجعل اعتقاد التقليد والتبخيت علمًا وقـد عرف خلافه. وبعد، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر فى الدليل على الوجه الذى يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يختاره، والمعلوم خلافه. فلم يبق إلا أن يكون علمًا لوقوعه على وجه ما نقوله.

ثم إن الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فيصير علمًا كثيرة.

أحدها، هـو أن يقع من الناظر فى الدليل على الوجه الـذى يدل، فإن الاعتقاد بصير علمًا لوقوعه على هذا الوجه.

والثانى، هو أن يقع من متذكر النظر والاسـتدلال، كان الاعتقاد الواقع من المنتبه من وقدته.

والثالث، هو أن يقع من العالم والمعـتقد، وذلك كالاعتقـاد الواقعة من جهة الله تعالى، فإن وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه فى كونها علمًا.

ولا خلاف فى هذه الوجوه بين الشيخين.

وقد زاد شيخنا أبو عبد الله وجهين آخرين:

أحدهما، هو ما يحصل عند إلحاق التـفصيل بالجملة، وذلك كأن يعلم أحدنا مـثلا قبـح الظلم على الجملة، ثم يعلمـه فى شىء أنه ظلم، فيلحـقه بتلك الجملة المقررة فى عقله، أن كل ظلم قبيح.

والثانى تذكر العلم، فإن الاعتـقاد الواقع عنده يكون علمًا لوقوعه على هذا الوجه.

وقد خرج على مذهب أبى هاشم وجه سادس، فـقيل: لو اعتقد أحدنا

تقليدًا أن زيدًا فـي الدار، ثم يبقى ذلك الاعتـقاد إلى أن يشـاهده فيهـا، فإن ذلك الاعتقاد ينقلب علمًا لمقارنة هذا العلم الضرورى.

إلا أن هذا إنما يستقـيم على قوله إذا جوز البقاء على الاعـتقاد، وذلك عندنا لا يجـوز، لأن هذا يقتضى أن يـنقلب الحسن قبـيحًـا والقبيـح حسنًا، وذلك لا يجوز، فهذا هو الكلام فـي الوجوه التى يقع عليها الاعتقاد فـيصير علمًا.

وأما الكلام فى أن الاعتقاد إلا على هذه الوجود. ولا يتأتى إلا ممن هو عالم، فهو أنه لو لم يكـن المرء عالمًا بالدليل على الوجه الذى يدل، لم يولد نظره العلم، ولا أمكنه اكـتسـاب العلم، هذا فى الوجـه الأول. وأما الوجـه الثانى، فكذلك لأنه لو لم يكتسب العلم بالنـظر والاستدلال، لم يمكن تذكر النظر والاستدلال عـلى وجه يدعوه إلى فعل العلم. وكذلـك الوجه الثالث، فإنه لو لم يكن عالمًا بالمعتقد لم يكن الاعتقاد الواقع منه علمًا.

عالمًا بقبيح الظلم على الجملة لا يمكنه إلحـاق التفصيل بالجملة، وهكذا الكلام فى الوجه الثانى، فإنه لو لم يكن علمًا لم يمكنه تذكر العلم.

فحصل من هذه الجملة أن العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لا يمكن إلا ممن هو عالم، إذا ثبت هذا، فإذا كان القديم تعـالى علمًا بعلم محـدث، والمحدث لا بد له من محدث، ومـحدثه لابد من أن يكون هو اللـه تعالـى، لزم أن لا يصح وجـود هذا العلم إلا إذا كان علمًـا، وأن لا يكون علمًا إلا إذا كان العلم، فـيترتب كل واحد منهـما على الآخر، وذلك محال.

فإن قيل: أليس أنه تعالى مريد بإرادة مـحدثة موجودة لا فى محل من قبله، ثم لا يحب أن يكون مريدًا قبل الإرادة، فهلا جاز أن يكون علمًا بعلم محدث ولا يجب أن يكون علمًا قبل وجود هذا العلم.

قلنا: فـرق بين الموضعـين، لأن الإرادة جنس الفعل، فـلا تحتـاج إلى قصد وإرادة، وليس كذلك العلم، لأنه اعتـقاد واقع على وجه مخصوص إلا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين، ففارق أحدهما الآخر.

وللمخـالف فى هذا الباب شبـه من جملتهـا، هو أنهم قالوا: لم يكن القديم تعالى عالمًا بوجود العالم فيما لم يزل، ثم حصل عالمًا بذلك بعد إذ لم يكن عالمًا به، وهذا يرحب أن يكون عالمًا بعلم محـدث. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه تعالى لم يكن عالمًا فيما لم يزل بأنه فاعل، وحصل عالمًا بعد إذ لم يكن، فيجب أن يكون عالمًا بعلم محدث على ما نقوله.

والأصل فى الجـواب عن ذلك، أن العـلم بأن الشىء سـيـوجـد على بوجوده إذا وجد، بدليل أنا لو قـدرنا بقاء هذا العلم، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون متـعلقًا، أو لم يكن مـتعلقًا. لا يجـوز أن لا يكون متـعلقًا ولأن ذلك يقتضى انقلاب جنسه. وإذا تعاق فلا يخلو؛ إما أن يكون متعلقًا بوجوده، أو بأنه سيوجد. لا يجـوز أن يكون متعلقًا بأنه سيوجـد لأنه موجود، والعلم لا يتعلق بالشىء إلا على ما هو به، فلم يبق إلا أن يكون متعلقًا بوجوده على ما نقوله. فهذه شبهة عقلية والجواب عليها.

وأما شـبههم من جـهة السـمع، فقد تعلقـوا بقوله تعالـى "حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقـبلوا أخباركم"[1] وحتى إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستقبـال، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالمًا بعد إذ لم يكن عالمًا، وفى ذلك مـا نريده. وتعلقا أيضًا بقوله تعـالى "الآن خفف الله عنكم وعلم إن فيكم ضـعفا"[2] قالوا فعلق التخـفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم، فيـجب أن يكون عالمًا بعلم محدث. وتعلقوا أيضـًا بقوله تعالى

(١) سورة محمد آية ٣١.

(٢) سورة الأنفال - آية ٦٦.

"لننظر كيف تعملون"[1] قالوا: وهذا يدل على أنه تعالى سيحصل عالمًا بعد إذ لم يكن.

ولنا فى الجواب عن هذا طريقان اثنان:

إحداهما، أن نقول إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن، لأن صحة السمع تنبنى على هذه المسألة، وكل مسألة تنبنى صحة السمع عليها، فالاستدلال عليها يجرى مجرى الشيء على نفسه، وذلك مما لا يجوز. وإنما قلنا: إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيمًا لا يمكننا معرفة السمع، وما لم نعلم أنه تعالى بقبح القبائح واستغنائه عنها لم تعلم عدله، وما لم نعلم كونه عالمًا لذاته نعلم علمه بقبح القبائح أجمع، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها.

والطريقة الثانية، هى أن يقال: إن العلم قد ورد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم، يقال جرى هذا بعلمى أى وأنا عالم به، وكذلك فإنه يقال هذا أعلم أبى حنيفة وعلم الشافعى، أى معلومهما. وإذا ثبت هذا فقوله تعالى "حتى نعلم المجاهدين منكم"[2] المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حاكم. وقوله "الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا"[3] أى وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه. وقوله "لننظر كيف تعملون"[4] أى يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم. فهذه جملة الكلام فى أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة.

---

(١) سورة يونس - آية ١٤.

(٢) سورة محمد آية ٣١.

(٣) سورة الأنفال - آية ٦٦.

(٤) سورة يونس - آية ١٤.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة.

والأصل فى ذلك، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفة بكونه قديمًا، وثبت أن الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعانى مثلا لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالما لذاته، قادرًا لذاته، وج فى هذه المعانى مثله، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلا لهذه المعانى تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، لأن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر الصفات الذات، بل كان يجب أن يكون كل واحد مثلا لصاحبه، وكان يلزمهم العلم بصفة الحياة والقدرة وغيرها، حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها.

وهذه الدلالة مبنية على أصول:

أحدها، أنه تعالى إنما يخالف بكونه قديما

والثانى، أن الصفة التى تقع بها تقع المماثلة عند الاتفاق

والثالث، أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك فى سائر صفات الذات.

فأما الكلام فى أنه تعالى إنما يخالف مخالفه بكونه قديمًا، فهو أن المخالفة ليس بأكثر من أن لا ينوب غيره منابه فيما يرجع إلى ذاته، وهذا المعنى ثابت فى الله تعالى. فلا يخلو؛ إما أن يكون لمجرد كونه ذاتًا، أو لصفة من الصفات. لا يجوز أن تكون المخالفة واقعة بكونه ذاتًا فقط لأن غيره من الذوات يشاركه فى ذلك. وإن كان بصفة من صفاته، فلا يخلو؛ إما أن يكون بصفات الأفعال والمعانى، نحو كونه محسنًا ومتفضلا ورازقًا ومريدًا وكارهًا، أو بصفة مستحقة للذات. لا يجوز أن تقع المخالفة بصفات الأفعال

لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل لا هذه الصفات، فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات. وصفات الذات كونه قادرًا عالمًا موجودًا. ثم لا يخلو؛ إما أن تقع المخالفة بمجرد هذه الصفات أو بوجوبها. لا يجوز أن تقع بمجردها لأن أحدنا يشارك القديم فى مجرد هذه الصفات، فليس إلا أن تقع بوجوبها. ثم لا يخلو؛ إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات، أو بوجوب كل واحدة منها. لا يمكن أن يقال إنها تقع بوجوب مجموعها، لأن المخالفة إنما تقع بالوجوب وهذا ثابت فى كل واحد منها، فلم يبق أن تقع بوجوب كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجودًا، فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه، وفى ذلك ما نريده لأن المرجع بالقديم ليس إلا وجوب الوجود.

وأما الكلام فى أن الصفة التى تقع بها المخالفة عند الافتراق، بها تقع المخالفة عند الاتفاق، فالذى يدل عليه السواد، فإنه لما خالف مخالفة بكونه سوادًا عند الافتراق، ماثل مماثلة بتلك الصفة عند الاتفاق يبين. ذلك أنه لما خالف السواد البياض بكونه سوادًا، ماثل السواد بهذه الصفة، فصح ما قلناه.

وأما الكلام فى أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات، فقد ذكرناه فى باب حدوث الأعراض فلا وجه لإعادته.

وإذا ثبت هذا، فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلا لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالمًا قادرًا لذاته، وجب أن تكون هذه المعانى أيضًا قادرة عالمة وذلك محال، وأن تكون بعض هذه المعانى بصفة البعض، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى، وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا.

فإن قيل كيف يصح هذا الإلزام، ولم يثبت لكم بعد أنه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته، يوضح ذلك أن الاشتراك فى صفة من صفات الذات وإن

أوجب الاشتـراك فى سائر صفـات الذات، لم يوجب الاشتراك فى صـفات المعـانى. ألا ترى أن كل ما شـارك الجـوهر فى كونـه جوهرًا فـإنما يجب أن يشاركـه فى صفاته، الذاتية، نحـو كونه متـحيزًا، ولا يجوز أن يشـاركه فى صفات المعانى نحو كونه متحركا وساكنا، كذلك فى مسألتنا.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن لنا فى هذا الباب مذهبين:

أحدهمـا، أن نقول إن الاشتـراك فى صفة من صـفات الذات، وإن لم يوجب الاشتراك فى صفات المعانى إلا أنه يوجب الاشـتراك فى صحة صفات المعانى، حتى ما من جوهر مثلا وإلا وكـما يجب أن يكون متحيزًا، يصح أن يكون متحـركا وساكنًا، فهلا جـوزتم أن يكون العلم مما يصح أن يعلم ويقدر ويحيا.

والطريقة الثانية، هو أنا لم تقـتصر على هذا الشق، بل ألزمنا كم الشق الثانى فقلنا: لو كـان كما ذكرتموه، لوجب أن يكون القديم تعالـى مثلا لهذه المعانين هذا يوجب أن يكون الله تعالى بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى الله عن ذلك، فيستغنى عن هذه المعانى فبماذا تنفصلون عنه.

فإن قـيل: أليس من مذهبكم أنه تعالى لا يسـتحق كونه قـديمًا لذاته، فكيف أوجبتم بالاشتراك فيه التماثل والاشتراك فى سائر صفات الذات؟ قلنا: لنا فى هذه المسألة مذهبان:

أحدهما أنه تعالى: يستحق هذه الصفة لذاته، وهو مذهب أبى على.

والثانى، أن هذه الصفة لله تعالى من مـقتضى صفة ذاته، وهو مذهب أبى هاشم. فعلى المـذهب الأول لا كلام فيه، وعـلى المذهب الثانى فالصـفة المقتـضاة عن صفـة الذات كصفـة الذات، فإنه بها يقع الخـلاف والوفاق وأن بالاشتراك فيها يجب الاشتراك فى سائر صفات تلك الذات.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالمًا بعلم، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين؛ أحدهما، هو أن هذه الصفة واجبة الله تعالى؛ والثانى، أن الصفة متى وجبت بوجوبها عن العلة.

أما الذى يدل على أن هذه الصفة واجبه لله تعالى، فهو أنها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عالمًا بعلم محدث، وقد أبطلنا ذلك من قبل.

وأما الذى يدل على أن الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة فصفة العلة؛ فإنها لما كانت واجبة استغنت بوجوبها عن العلة، فكل ما شاركها فى الوجوب وجب أن يشاركها فى الاستغناء عن العلة.

فإن قيل: إنما استغنت عن العلة لوجوبها، بل لا ستحالة قيام العلة بالعلة، قلنا: فكان يجب أن لا يستغنى بوجوبه عن علة، لأنه لا يستحيل قيام العلة بالمتحين، وقد علم خلافه.

وبعد، فإن هذا التعليل لا يتنافى مع ما قلناه، فيعلل الحكم بهما. وفائدة التعليل أن أيهما كان ثبت الحكم.

فإن قيل: هذا باطل بالصفة الصادرة عن الله نحو كونه متحركًا، فإنها تجب ولا يستغنى عن العلة، قلنا: هذا لا يلزمنا لوجهين؛ أحدهما، أن الجسم حصل متحركًا مع الجواز لا مع الوجوب بخلاف مسألتنا، والثانى، أن الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا جرم استغنت بوجوبها عن علة أخرى، فقولوا مثل ذلك فى مسألتنا.

وقد تورد هذه الطريقة على وجه آخر، فيقال: لو كان الله تعالى عالمًا بعلم لكان إليه طريق، ولا طريق إلى ذلك. فإن قال: ومن أين أنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن الطريق إلى ثبات العلم وغيره من العلل تجدد الصفة من الجواز، وهذه الصفة واجبه لله تعالى.

فإن قيل: ألستم قد عبتم على أبى القاسم البلخى اعتماده على هذه الطريقة فى نفى الثانى، فكيف اعتمد نحوها ههنا؟ قلنا: أن الثانى يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريق إليه، إذا الطريق إليه إنما هو فعله، وفعله موقوف على اختياره وقصده، بخلاف العلم لأنه علة موجبة لما هو طريق إليها، فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق فافترقا.

ثم إنه رحمه الله فصل هذه الجملة التى أجملناها وتلكم على كل واحدة بكلام يخصه.

وجملة القول فى ذلك، هو أنه تعالى لو كان حيًا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضربًا من الاستعمال، لوجب أن يكون القديم تعالى جسمًا، وذلك محال.

وكذلك الكلام فى القدرة، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربًا من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا محلا للأعراض، وذلك لا يجوز.

وأما العلم، فقد يسلك فيه طريقان اثنان:

أحدهما، هو أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم لكان يجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا، وفى علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث، وذلك محال.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين؛ أحدهما، هو أنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا. وفى علمنا أن يكون مثلا لعلمه تعانى، والثانى، أن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث.

أما الأول، فالذى يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان عالما بعلم لابد فى ذلك العلم من أن يكون متعلقا بما تعلق به علمنا وهذا يقتضى تماثلهما. لأن

العملين إذا تعلقا بمتعاق واحد على أخص ما يكن كنا مثلين، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما جميعا، والشيء الواحد لا يجوز أن ينفى شيئين مختلفين غير ضدين.

فإن قيل: هذا إنما كان يجب إذا حصلا لعالم واحد، فأما إذا تغاير العالمان فلا، قلنا: تغاير العالمين بهما لا يوجب افتراقهما إلا فى كيفية الوجوب، والافتراق فى ذلك والاتفاق فيه مما لاحظ له فى اقتضاء الخلاف والوفاق، ولهذا صح وجود المختلفين فى محل واحد ووجود المثلين متغايرين، لأنه لا تنافى بينهما به، ولا ما يجرى مجرى التنافى.

وأما الذى يدل على أن المثلين افتراقهما فى قدم ولا حدوث، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق، والصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق، لا يجوز اتفاق المختلفين ولا افتراق المثلين فيها، فصح ما قلناه. وباق أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم فى علمه أن يكون مثلا لعلمنا، وهذا يقتضى أن يكونا قديمين أو محدثين، وذلك محال.

والطريقة الثانية، هو أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم لكان لا يخلو؛ إما أن يكون عالمًا بعلم واحد، أو بعلوم منحصرة، أو بعلوم لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالمًا بعلوم لا تتناهى لأن وجود ما لا يتناهى محال، ولا يجوز أن يكون عالمًا بعلوم منحصرة لأن انحصار المعلومات، ولا أن يكدون عالمًا بعلم واحد لأن العلم لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل، فيجب أن لا يكون عالمًا بعلم أصلا.

فإن قيل: ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل؟ قلنا. لأنه لو جاز أن يتعدى فى التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشيء على ما ليس به كما يتعلق به كالاعتقاد، وذلك محال.

وبعد فما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل.

فإن قال: كيف يصح قولكم هذا، ومعلوم أن من عرف الفرع عرف الأصل لا محالة، وكذلك فمن أدرك المدركات فإنه يجب أن يعلمها كلها، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفى ما ذكرتموه؟

قيل له: أما الأول، فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك ليس فلا يقدح ذلك فيما قلناه.

وقد تعاني المخالف في هذا الباب بشبه، وشبههم على ضربين: أحدهما ما يستدلون به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم، والثاني ما يريدون به إبطال كلامنا في أنه تعالى عالم لذاته حتى يبقى لهم أنه تعالى عالم بعلم.

فمن الضرب الأول قولهم: قد ثبت أنه عالم فيجب أن يكون عالمًا بعلم لأن العالم من له العلم. يبين ذلك أنا لم نر في الشاهد عالمًا إلا بعلم، فكذلك في الغائب، وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنا لم نر في الشاهد متحركًا بحركة وجب مثله أن يكون في الغائب، كذلك في مسألتنا.

وربما قالوا: لما لم يجز أن يكون في الشاهد أسود إلا بسواد، وجب مثله في جميع المواضع، وكذلك فلما لم يكن الجسم فيما بيننا إلا بالطول والعرض والعمق وجب مثله في الغائب، كذلك يجب في كونه تعالى عالمًا، وهذا يقتضي صحة ما قلناه.

وربما يردون ذلك على وجه آخر، فيقولون: إن العلم علة في كون الذات عالمًا، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب في كل عالم بعلم، وفي ذلك ما نريده. وصار الحال فيه كالحال في الحركة، فكما أنها لما كانت علة في كون الجسم متحركًا، وجب فيها الطرد والعكس، حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركًا بحركة، وأيضًا فإن السواد لما كان علة في

كون الأسود أسود، وجب فيه الطرد والعكس، حتى وحب فى كل أسود أن يكون أسود بسواد، كذلك فى مسألتنا.

وهكذا قالوا فى الجسم والفاعل على ما تقدم.

والأصل فى الجواب عن ذلك: هو أن يقال لهم: ما الدليل على أن أحدنا عالم بعلم حتى تقيموا عليه الغائب؟

فإن قالوا: لا خلاف بيننا وبينكم فى ذلك فما وجه المنازعة؟ قلنا: لنا فى هذه المنازعة غرض صحيح فدلوا عليه.

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن أحدنا حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل عالمًا، والحال واحدة والشرط واحد، ولابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل عالمًا وإلا لم يكن بأن يحصل عالمًا على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم.

قلنا: هذه طريقة مرضية. إلا أن هذا غير ثابت فى حق القديم تعالى، لأنه تعالى حصل عالمًا مع الوجوب لا مع الجواز، فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه.

فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقة من له العلم، قلنا: هذه شبهة مستقلة بنفسها فى إثبات العلم لله تعالى، فلولا فساد ؟ الأولى وإلا لما وقعت الحاجة إلى الانتقال إليها.

فإن قالوا: إن العالم مشتق فى العلم، وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلم.

قلنا: هذه أيضًا شبهة مغررة يمكن أن تذكر فى إثبات العلم لله تعالى[1] والانتقال عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة.

---

(١) فى نسخة أخرى عبارة زائدة هى: الانتقال إليها، فإن قالوا: الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم. قلنا: هذه أيضًا مشبهة مفردة يمكن أن تذكر فى إثبات العلم لله تعالى].

ثم نعود إلى الكلام على ما أورده من الشبه، فنقول:

قولكم إنا لن نر في الشاهد عالمًا إلا بعلم فكذلك في الغائب، هو اعتماد على مجرد الوجود ذلك مما لا يصح في مثل هذه المواضع. يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا في الشاهد عالمًا إلا بعلم، فكذلك لم تجدوه إلا جسمًا ذا قلب فاحكموا بمثله في الغائب. وأما قياسهم ذلك على المتحرك فلا يصح، لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شاهدًا كان أو غائبًا إلا وقد حصل متحركًا مع الجواز، فلم يكن بد من إثبات حركة، وليس كذلك في مسألتنا، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالمًا مع الجواز حتى يجب إثبات العلم، فالفرق بينهما ظاهر.

وأما ما ذكره في الأسود فأبعد، لأن الحال في ذلك إنما يختلف من حيث أن الموجع بالأسود إلى محل حله السواد، وكان السواد كالحقيقة في ذلك، والحقائق لا تختلف، بخلاف مسألتنا، فإن العلم ليس بحقيقة في كونه عالمًا.

وأما ما ذكروه في الفاعل فلا يصح أيضًا، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حال، حتى يقال إنه إنما يستحق تلك الحال لأمر دون أمر، وليس كذلك في العالم فإن له بكونه عالمًا حالا. على أن وقوع الحقيقة من جهة القادر، كالحقيقة في كونه فاعلا، فلذلك لم يختلف، وكذا الكلام في الجسم.

وأما ما قالوه من أن العلم علة في كون الذات عالمًا، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالمًا بعلم، وقياس ذلك الحركة، فإنها لما كانت علة في كون الجسم متحركًا وجب فيها الطرد والعكس، حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركا بحركة، قلنا: هذا الذي ذكرتموه لا يصح، لأن ذلك إنما وجب في كون الجسم متحركًا، لا لأن العلة يجب فيها الطرد والعكس، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركًا

مع جواز أن لا يحصل متحركًا، والحال واحدة والشرط واحد، فلابد من إثبات حركة، وليس كذلك فى مسألتنا، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل كذلك، لأن هذه الصفة واجبه لله تعالى، ففارق أحدهما الآخر.

فإن قالوا: الذى يدل على ما ذكرناه، السواد، فإنه لما كان علة فى كون الأسود أسودًا أطرد وانعكس، هذا لا يصح، لأن ذلك إنما وجب لأن السواد علة، والعلة تطرد وتنعكس، بل لأن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شاهدًا وغائبًا. يبين ذلك، أن الأسود ليس بكونه أسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه، فيفسد ما أورده.

ومن هذا الضرب قولهم: إن العالم لابد له من حقيقة، فلا يخلو؛ إما أن تكون حقيقته، من يصح منه إيقاع على وجه الأحكام والاتساق على ما ذكرتموه، وذلك ليس بصحيح، لأن أحدنا مع كونه عالمًا بفعل الغير لا يصح منه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق. فلم يبق إلا أن تكون حقيقته من به العلم على ما نقوله.

والأصل فى الجواب عن ذلك، هو أن يقال لهم: هذا توصل بالعبارات إلى المعانى، وذلك مما لا يجوز لما سنبينه من بعد.

وبعد فما أنكرتم أن حقيقة العالم من يصح منه إيقاع الفعل محكما منسقًا إذا كان قادرًا عليه، فلا يلزم على هذا فعل الغير لأنه ليس بقادر عليه، حتى لو قدر عليه لأمكنه إيقاعه على وجه الإحكام والاتساق.

وبعد، فلو كان حقيقة فى العالم: لوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر فى الحد والمحدود، ومعلوم أن فى الناس من يعلم العالم عالمًا وإن لم يعلم العلم، كالأصم ونقاة الأعراض وغيرهم، فإنهم علموا العالم عالمًا وإن لم يخطر ببالهم العلم.

وعلى أنهم إذا فسروا العالم بمن له العلم، والعلم مما يوجب كون الذات عالمًا، فقد حالوا أحد المجهولين إلى الآخر.

ومن هذا الضرب قولهم: قد ثبت أنه تعالى عالم، والعالم مشتق من العلم، فيجب أن يكون عالمًا بعلم. وصار هذا كالضارب، فإنه لم كان مشتقًا من الصرب، وجب في كل ضارب أن يكون ذا ضرب، كذلك في مسألتنا.

قلنا: هذا توصل بالعبارات إلى المعانى على الواجب. يبين ذلك أن الشيء يعلم أولا ثم يعبر عنه بعبارة، وأتم قد عكستم هذه القضية.

وبعد فلو لم يخلق الله تعالى العرب، أو خلقهم خرسًا، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالمًا بعلم، فبأى شيء كنتم تستدلون على ذلك والحال ما قلناه؟.

وبعد، فلو كان العالم مشتقًا من العلم، لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، كما فى الضارب، فإنه لم كان مشتقًا من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم بالمشتق، حتى ما لم نعلم وقوع الشرب من قبله لم نعلمه ضاربًا، فكان يجب مثل ذلك فى مسألتنا.

والمعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالمًا، وإنما يستعملون هذه اللفظة فى العالم مرة، وفى المعلوم مرة أخرى. يقولون: جرى هذا بعلمى، أى وأنا عالم به. وربما يقولون هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى، أى معلومهما، فكيف يقال: إن قولنا عالم مشتق من العلم.

وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يثبتوا لله تعالى علومًا كثيرة، لأن قولنا عالم إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق فقولنا أعلم لابد من أن يفيد زيادة العلوم والقوم لا يقولون بذلك، لأن عندهم أن الله تعالى عالم بعلم واحد.

ومنها، هو أن قالوا إن أحدنا إذا علم القديم تعالى عالمًا فلا يخلو؛ إما

أن يتعلق علم بذاته، أو بمعنى سوى ذاته. لا يجوز أن يتعلق بذاته فقط، لأن أحدنا يعلـم ذاته تعالى وإن لم يعلم كونـه عالمًا، فليس إلا أنه متـعلق بمعنى سوى ذاته، وهو الذى نقوله.

والأصل فى الجـواب عن ذلك؛ أن علمـه هذا لا يـتـعلق بذاته تعـالى فقط، ولا بمعـنى سوى ذاته، وإنما يتـعلق بذاته على الصفـة، كما نـقوله فى عالم الواحـد منا بحدوث الأجـسام، لأنه لا يتعلق بـذات الجسم، فقـد كان بعلم ذاته وإن لم يعلم كـونه محـدثًا، ولا بمعنى سوى ذاتـه، لاستحـالة أن يكون المحدث مـحدثًا وكـذلك إن كان قديمًـا، وإن كان محـدثًا فقـد شارك الجسم فيـما له ولأجله احتاج إلى هذا المعنى، فيـجب أن يكون لمحدثًا لمعنى آخر فيتسلسل.

فإن قيل: هذا يبـين أن له عز وجل بكونه عالمًا حـالا وصفة، ونحن لا نسلم ذلك فـدلوا عليـه، قلنا: الدليل على ذلك، هو مـا قد ثبت أن أحـدنا يستحيل أن يكون عالمًا بـالشىء بعلم فى جزء من قلبه، وجاهلا بذلك الشىء يجهل فى جزء آخر من قلبـه، فلولا أنهما يوجبان للجملة صفتـين متضادتين وإلا لما استحال ذلك.

فإن قيل: استحـالة اجتماعهما لتضداهمـا، قلنا: تضادهما لا يخلو إما أن يكون على الجملة، أو علـى المحل. فإن كان على المحل فإنـهما يستـحيل احتـماله إذا كـان محله واحـدًا، وههنا قد تغاير بـهما المحل فـيجب صـحة وحودهـا على الحد الذى ذكـرناه، فلما اسـتحـال، تبينا أن ذلك من حـيث يوجب كل واحد من المعنيين صفة معاكسة لما يوجبه الآخر على ما نقوله.

ومما يقولونه: إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم، والأدلة لا تختلف.

وجوابنا، أنه حكم صادر عن الجملة فلا يدل على ما يختص البعض.

ومما يتعلقون به من هذا الضرب، قولهم: إن العالم محتاج إلى العلم،

فلا يخلو؛ إما أن يكن احتياجه إلى العلم لمجرد هذه الصفة، أو لجوازها. لا يجوز أن يقال إن حاجته إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى الجاهل، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك لمجرد هذه الصفة، ومجرد هذه الصفة ثابت فى القديم تعالى، فيجب أن يكون عالمًا بعلم.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها، بل لتجددها مع جواز أن لا تجدد، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى، فلا يجب أن يكون عالمًا.

ثم يقال لهم: إن الموجود ما يحتاج إلى مجرد، فلا يخلو؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الموجود لمجرد الصفة، أو لجوازها. لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت فى المعلوم فلا يحتاج إلى الموجود، فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى موجد يوجده لمجرد الوجود، وهذا ثابت فى القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد يوجده، فكما أنهم يقولون إن الموجود منا لا يحتاج إلى موجد لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها، بل إما يحتاج إلى ذلك لتجدد هذه الصفة مع جواز أن لا تجدد، وهذا غير ثابت فى القديم تعالى، كذلك فى مسألتنا.

فهذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم، والجواب منه.

وأما الضرب الثانى من شبههم، فنحو قولهم: أنه تعالى لو كان عالمًا لذاته، لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم، لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالمًا، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علمًا. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه تعالى لو كان عالمًا لمعنى، لوجب فى ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم، وكذلك إذا كان عالمًا لذاته وجب فى ذاته أن تكون بصفة العلم، وفى ذلك ما نريده.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم الخطأ فينا، أنا سلكنا فى قولنا أنه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل، وجعلنا ذاته كالعلة فى هذه الصفة ولا يحتاج إلى شىء آخر، وصار الحال فى ذلك كالحال فى قولنا فى الجوهر أنه جوهر لذاته، على معنى أن ذاته كاف فى حصول هذه الصفة وأن به يقع الاستغناء عما عداه، فكيف يصح كلامهم.

وأما قولهم: إن العلم يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالمًا، حتى أنه لو لم يوجب خرج عن كونه علمًا فليس بأولى من أن يعكس فيقال: إنما وجب كون العالم عالمًا لكونه علمًا، حتى أنه لو لم يكن علمًا لم يكن ليوجب هذه الصفة، وهذا يقتضى أن لا تتميز العلة عن المعلل به، ومن شأن ما نجعله علة أن يكون متميزًا من المعلل به، بل ما قلناه أولى فى هذا أتباع الصفة للعلة، وما ذكروه أتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب.

وأما ما قالوه من أنه لو كان عالمًا لمعنى لوجب فى ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم، وكذلك إذا كان عالمًا لذاته وجب فى ذاته أن تكون بصفة العلم، فذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى لو كان عالمًا لمنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علة فيه ولم يلزم إذا كان عالمًا لذاته، فكيف يصلح ما ذكرتموه، وهل هذا إلا كأن يقال: الجوهر لو كان جوهرًا لمعنى، لكان لابد لذلك المعنى من أن يكون على صفة من الصفات، لها لمكانها يوجب تلك الصفة، فكذلك الآن وهو جوهر لذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى، فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك فى مسألتنا.

وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة السمع. قد تعلقوا بها قد ذكرناه، وبعضها نذكره الآن.

من جملة ما لم نذكره، تعلقهم بقوله الله سبحانه: "انزله بعلمه"(١) وقوله تعالى: "ولا يحيطون بشيء من علمه"(٢) وقوله تعالى: "فلنقصن عليهم بعلم"(٣) وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلمه.

وربما يستدلون بالسمع على إثبات لقدرة الله تعالى، فيقولون: وإنه تعالى قول: "والسماء بنيناها بايد وإنا لموسعون"(٤) أى بقوته، وقال: "هو أشد منهم قوة"(٥).

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع ينبنى على كونه عدلا حكيما، وكونه حكيما ينبنى على أنه تعالى عالم لذاته، فكيف يصح ذلك؟

ثم يقال لهم: لا تعلق لكم بالظاهر لأن هذه الباءات إنما تدخل فى الآلة كقولهم شىء برجلى، وأجذب بيدى، وكتبت بقلمى. وليس العلم بآله فيما دخل فيه، فلا يصح التعلق بظاهر الآية. وإذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا، فتحمله على وجه آخر يوافق الدلالة العقلية، فنقول: قوله عز وجل "انزله بعلم"(٦) أى وهو عالم به، وقوله تعالى "فلنقص عليهم بعلم"(٧) أى ونحن عالمون به، وقوله تعالى "ولا يحيطون بشىء من علمه"(٨) أى معلوماته، والعلم قد يستعمل فى العالم مرة وفى المعلوم مرة أخرى، يقال: جرى هذا بعلمى، أى وأنا عالم به، ويقال: هذا علم أبى حنيفة وعلم الشافعى أى معلومها.

---

(١) سورة النساء - آية ١٦٦.
(٢) سورة البقرة - آية ٢٥٥.
(٣) سورة الأعراف - آية ٧.
(٤) سورة الذاريات - آية ٤٧.
(٥) سورة فصلت - آية ١٥.
(٦) سورة النساء - آية ١٦٦.
(٧) سورة الأعراف - آية ٧.
(٨) سورة البقرة - آية ٢٥٥.

وأما ما ذكروه فى إثبات القدرة لله تعالى فلا يصح، لما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن.

ثم نقول: قوله تعال "هم أشد منهم قوة"(1) لا يجوز حمله على ظاهره، لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل فى الأجسام والله تعالى ليس بجسم، فيجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل، فنقول: قوله: "هم أشد منه قوة" المراد به وصف اقتداره وأنه أقدر القادرين.

وبعد فلو صح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، لصح لنا أيضًا فستدل بقوله تعالى "وفوق كل ذى علم عليم"(2). ووجه الاستدلال أنه تعالى لو كان ذا علم ما ذكرتموه، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه، لأن العليم إنما يستعمل فى مبالغة العالم، وذلك محال، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالم بعلم، فيحسب أن يكون عالمًا لذاته قادرًا لذاته على ما نقوله.

فصل، لما بين رحمه الله فيما يستحقه تعالى من الصفات، وكيفية استحقاقه لها، وفرغ من الكلام فى ذلك، تكلم فيما يجب أن ينفى عنه.

نبدأ من ذلك بكونه غنيا، لأن المرض به نفى الحاجة عن القديم تعالى وجملة القول فى ذلك، أن الغنى على ضربين: غنى على الإطلاق، والآخر غنى لا على الإطلاق. أما الغنى على الإطلاق ليس إلا الله تعالى، وأما الذى ليس كذلك، فكالوا أحد منا لأنه لا يستغنى مطلًا وإنما يستغنى بهذا عن ذاك وبشىء عن شىء.

وتحرير الدلالة على أنه تعالى غنى، هو أنه حى لا يجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنيًا، وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما، هو أنه

---

(1) سورة غافر - آية ٢١.

(2) سور يوسف - آية ٧٦.

تعالى حى، وقد تقدم. والثانى، أنه لا تجوز عليه الحاجة. والذى يدل على ذلك أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفار، والشهوة والنفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة. وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب كونه غنيًا.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك، وما دينكم عليه؟.

قنا: الدليل عليه، ما ذكره شيخنا أبو هشام أن أحدنا إذا أدرك ما تشتهيه النفس فإنه يزداد جسمه ويصح يديه عليه، ولو أدرك ما تنفر طبيعته عنه فإنه يره حتى يورثه الهزال والضعف، وذلك دلالة دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار.

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عيا بأن قال: إن أحدنا قد يشتهى الطين والجبن أشد الشهوة ومع ذلك يضره غاية المضرة وينقص بدنه عليه، وكذا الجماع فإن تتعلق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه، وعلى هذا قال فيه الأطباء ما قالوه. وبالضد من ذلك، إنه مع نفار طبعه عن الأدوية الكريهة المرة المنفرة وكراهته لها، قد ينتفع بتناولها أشد الانتفاع وأظهره.

إلا أن أبا هاشم يمكنه الاعتذار عن ذلك، فيقول: ليست شهوة الطين والجبن بشهوة صادقة وإنما هى شهوة كاذبة، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتفاع وصلاح البدن تضر نفسه وتورثه الضعف والهزال، ثم يصح بدنه على ما يتناوله من الأطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك.

إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن، لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية لمجرى العادة من الله تعالى، فكيف يجعل ذلك من حكم الشهوة والنفار.

والطريقة المرضية المعتمدة فى ذلك، ما ذكرناه شيخنا أبو اسحق بن

عياش، وهو أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا يخلو؛ إما أن يكون مشتهيًا لذاته، أو لصفة من صفاته، لو لمعنى، أو لفاعل. والأقسام كلها باطلة. فليس إلا أنه لا يكون مشتهيًا أصلا.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهيًا لذاته؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهيات وإلى أن يزيد فيها إلى ما لا نهاية له، لعلمه بأنه ينتفع بها و مضرة عليه فى الحال وفى فى المآل، وصار الحال فيه تعالى كالحال فى أحدنا إذا علم أن بحضرته بدرة ولا ضرر عليه فى أخذها لا فى الحال ولا فى المآل، فكما أنه يكون ملجأ إلى تناولها والانتفاع بها، كذلك القديم تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وبهذه الطريقة بعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مشتهيًا لما هو عليه فى ذاته، ولا بالفاعل.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون مشتهيًا لمعنى. قلنا: لأن ذلك المعنى لا يخلو؛ إما أن يكون قديمًا، أو محدثًا. لا يجوز أن يكون قديمًا، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب فى ذلك المعنى أن يكون مثلا لله تعالى ولا مثل له على ما بنيته إن شاء الله تعالى. وبعد، فكان يجب أن يكون مشتهيًا فيما لم يزل، وذلك يقتضى أن يكون ملجأ إلى خلق المشتهى، وفى ذلك لزوم قدم العالم وقد دللتا على حدوثه. ولا يجوز أن يكون محدثًا لأنه يجب أن يكون ملجأ إلى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتهى جميعًا، وصار الحال فى ذلك كالحال فيمن يرى بدرة على خطا منه، فإنه كما يكون ملجأ إلى تناولها، يكون ملجأ إلى قطع تلك المسافة التى بينه وبينها، كذلك فى مسألتنا، لو كان القديم تعالى مشتهيًا بشهوة محدثة لكان يجب أن يكون ملجأ إلى تحصل الشهوة والمشتهى، وذلك محال.

وبهذه الطريقة نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون نافرًا، لأنه لو كان كذلك لكان، إما أن يستحقه لذاته، وذلك يوجب أن يكون ملجأ إن أن لا

يخلق شيئًا من المنفرات التى خلقها وقد عرف خلافه، أو يستحقها لما هو عليه فى ذاته أو بالفاعل، وذلك أيضًا بوجب ما ذكرناه، وإما أن يستحقه لمعنى، وذلك المعنى إما أن يكون قديمًا وذلك يقتضى أن يكون مثلا لله تعالى أو يكون محدثًا وذلك لا يصح لما ذكرناه فى الشهوة.

ولما عرض فى الكلام الإلجاء تكلمنا عليه.

وجملة القول فى ذلك، أن الإلجاء على ضربين: أحدهما يكون بطريقة المنع، والثانى بطريقة المنافع والمضار.

أما ما يكون بطريقة المنع، فهو كأن يعلم أحدنا أنه إذا حاول استنزال الملك عن سريره، أو الونى بابنته بين يديه، فإنه يمنع عن ذلك ويقتل دونه، فإنه والحال هذه يكون ملجأ إلى أن لا يفعل، وإما أن يكون ملجأ بطريقة المنافع والمضار، فهو كان يعلم أحدنا أن تحت قدميه كنزًا، فإنه يكون ملجأ إلى استخراجه والانتفاع به.

ثم إنه رحمه الله بين فى آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

وجملة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان غنيًا فيما لم يزل، ويكون غنيًا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. والكلام فى ذلك مثل الكلام فى كونه حيًا، لأن المرجع فى كونه غنيًا ليس إلا إلى كونه حيًا لا تجوز عليه الحاجة. فهذه طريقة القول فى هذا الفصل.

فصل، والغرض به، الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسما

ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسمًا. وقبل الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة الجسم.

فاعلم أن الجسم، هو ما يكون طويلا عريضًا عميقًا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا ارتكب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان

فى قبـالة(٢) الناظر ويسمى طولا وخطًا، ويحـصل جزءان آخـران عن يمينه ويساره(٤) منضمان إليـهما، فيحصل ويسمى سطحًا أو صـفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجـزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمـانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسـمًا. وهذا هو حقيقة الجـسم فى اللغة. والذى يدل عليه، أن أهل اللغة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا فى الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهمـا مزية على الآخـر قالوا: هذا أجسم من ذلك، يـدل على هذا قول الفرزدق:

وأجسم من عاد جسوم رجالهم وأكثر إن عدو عديدًا من الترب

وقال آخر:

لقد عـلم الحق من عامر بأن لنا ذروة الأجـسم

وأنا المصاليت يوم الوغى إذ ما العوارير لم تقدم

وقال يعقوب فى إصلاح المنطق: تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه.

ولفظه أفعل إنما تستعمل فى شيئين اشـتراكا فى صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر، ولهذا يقال العمل أحلى من الدبس لما اشتركا فى الحـلاوة وكان أحـدهما أشـد حلاوة من الآخـر، ولا يقال العـمل أحلى من الخلل. لما لم يشتـركا فى الحلاوة أصلا. فلـولا أن الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق وإلا لما استعلموا فيه لفظة أفعل عند الزيادة فيه.

ثم إن الخلاف فـى هذه المسألة لا يخلو؛ إمـا أن يكون عن طريق المعنى كأن يقول: إن الله تعـالى جسم على معنى طويل عرضى عـميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصـمود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقـال من مكان إلى مكان؛ وإما أن يـكون عن طريق العبـارة، يجوز أن يقول: إن الله تعالى جسم ليس طويل ولا عرض ولا عميق، ولا يجوز عليه

ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان، ولكن أسميه جسمًا لأنه قائم بنفسه.

فإن كان خلافه من هذا الوجه، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلا عريضًا عميقًا فلا يوصف به القديم تعالى.

وإن كان خلافه من طريق المعنى، فالكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسما لكان محدثا، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة.

ويمكن إيراد هذه الجملة على وجه آخر، فنقول: لو كان الله تعالى جسمًا - ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة - لوجب أن يكون الله تعالى محدثًا مثل هذه الأجسام والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: دلوا على أن الأجسام متماثلة ليتم ما ذكرتم. قيل له: الدليل على ذلك، هو أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة إذ لا واسطة بينهما، فكان يجب افتراقهما فى صفة الافتراق فى تلك الصفة يكشف عن الاختلاف، فيجب أن نقضى بتماثلها.

فإن قال: ولم قلتم ذلك، وما أنكرتم أنها افترقت فى صفة الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف. قلنا: لأن ما يجب لهذا الجوهر فى كل حال، يجب لسائر الجواهر فى سائر الأحوال، وما يجب لهذا بشرط(٢) يجب لسائرها كذلك، وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل، فصح أنها لم تفترق فى صفة الافتراق فيها ينبئ عن الاختلاف.

بيان ذلك؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهرًا فى سائر الأحوال وجب

ذلك فى الجواهر كلها، ولما وجب كونه متميزًا بشرط الوجود وجب ذلك فى سائر الجواهر، ولما صح كونه كائنًا فى هذه الجهة بدلا من كونه كائنًا فى الجهة التى أن يكون فى هذه الجهة وفى غيرها دفعة واحدة استحال ذلك فى كل جوهر، فصح ما قلناه: من أن الجواهر لم تفترق فى صفة الافتراق يكشف عن الاختلاف.

فإن قيل: أليس أن بعض الأجسام أسود بعضها أبيض، فكيف يصح قولكم: إنها لم تفترق فى صفة تنبئ عن اختلاف، وهل قضيتم باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما فى هذا الوجه؟ قلنا: إن هذا الافتراق لبس براجع إلى الجسمين، وإنما يرجع إلى ما يحلهما. يبين ذلك أن الأسود ليس له بكونه أسود حال، ولا الأبيض بكونه أبيض حال، وإنما المرجع بها إلى حلول السواد فى أحد المحلين، والبياض فى المحل الآخر، وهذا مما لا تأثير له فى اقتضاء الخلاف والوفاق. لولا هذا وإلا كان يجب إذا انتفى عن المحلين السواد والبياض أن يصير المحلان متماثلان بعد أن كانا مختلفين، وذلك مستحيل.

فإن قال: أليس أن بعض الأجسام تحتمل ملا يحتمله البعض الآخر، فإن الحى يحتمل الحياة والجماد لا يتحملها، والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تحتملهما، فكيف حكم بتماثلهما.

قيل له: إن الجسم يحتمل ما يحتمله لتحيزه، والتحيز ثابت فى سائر الأجسام فلا جرم ما من جسم إلا ويحتمل مثل ما يحتمله الآخر، بل عين ما يحتمله الآخر على ما نقوله فى التأليف.

فإذا ما ذكرته فى الجماد والحى، فلان الحياة تحتاج فى الوجود إلى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس كذلك الجماد، لا لأن المحل لا يحتملها.

وكذلك الكلام فى العلم فإنه إنما لم يصح وجوده فى اليد، لاحتياجه فى الوجود إلى بنية مثل بنية القلب. يبين ذلك أنا لو قدرنا أن بنية اليد مثل بنية القلب، أو الجماد مثل الحى، لصح وجود هذه المعانى فيها.

فإن قيل: أليس عندكم أنه تعالى شىء لا كالأشياء، وقادر لا كالقادرين، وعالم كالعاملين، فهلا جاز أن يكون جسمًا لا كالأجسام؟

قيل له: إن الشىء اسم يقع ما لم يصح ما يعلم ويخبر عنه، ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد، لهذا يقال فى السواد والبياض أنهما شيئان متضادان. فإذا قلنا: إنه تعالى شىء لا كالأشياء فلا يتناقض كلامنا، لأنا لم نثبت بأول كلامنا ما نقيناه بآخره. وكذا إذا قلنا: إنه تعالى قادر لا كالقادرين، وعالم لا كالعالمين فالمراد به أنه قادر لذاته، وعالم لذاته، وغيره قادر لمعنى وعالم لمعنى، وليس كذلك ما ذكرتموه، لأن الجسم هو ما يكون طويلا عريضًا عميقًا، فإذا قلتم: إنه جسم فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق، ثم قلتم: لا كالأجسام فكأنكم قلتم: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فقد نقيم آخرًا ما أثبتموه أولا، وهذا هو حد المناقضة ففارق أحدهما الآخر.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكو جسمًا، هو أنه تعالى لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدرة، والقدر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام، وقد عرف خلافه.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما، هو أنه تعالى لو كان جسمًا لكان قادرًا بقدرة: والثانى، أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم.

أما الذى يدل على أنه تعالى لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدرة فهو أن لم يكن قادرًا بقدرة لوجب أن يكون قادرًا للذات، وصفة الذات

ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل، من حيث أنها هى الصفة التى يقع بها الخلاف والوفـاق، وذلك يرجع إلى كل جـزء منه، فكان يجب أن يكون كل جزء منه قادرًا، وأن يكون بمنزلة أحيـاء قادرين ضم بعضهم إلى بعض، وهذا يقتضى أن لا يحصـل الفعل بداع واحد بل يحصل بدواع كثيـرة مختلفة وأن يقع بينهم التمانع، والمعلوم خلاف ذلك.

وبهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادرًا لذاته.

ويمكن سلوك طريقة أخرى فى الواحد منا، فيقال: إنه حصل قادرًا مع جـواز أن لا يحصل قـادرًا والحـال واحدة والشـرط واحـد، فلابد من أمـر ومخـصص له ولمكانه حصل قادرًا وإلا لم يكن بأن يحـصل على هذا الوجه أولى من خـلافه، وليس ذلك الأمـر إلا وجود معنـى هو القدرة، فـهذا هو الكلام فى أنه تعالى لو كان جسمًا قادرًا بقدرة.

وأما الكلام فى أن القادر بالـقدرة لا يقدر على فعل الأجسـام، فهو أنه لو صح منه بما فـيه من القـدرة فعل الأجـسـام، لصح منا أيضًا بما فـينا من القدرة، لأن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، حتى ما من قدرة يصح أن يفعل بها جنـس إلا وغيرها من القدر يصح الجنس بهـا. فيلزم فى الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد، والمعلوم خلاف ذلك.

ومما يدل على أن القادر لا يصح منه فعل الجـسم، هو أن القادر بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجـه المباشرة أو التوليد، ولا يـصح فعل الجسم على هذين الوجهين، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلا.

فـإن قيل: ولم قلتم: إن القـادر بالقـدرة لا يقدر على الفـعل إلا على هذين الوجهين؟ قـلنا: لأن الوجوه التى يصح أن يفعل عليهـا الفعل لا تعدو وجوهًا ثلاثة: الاختراع، والمباشرة، والتوليد.

أما الاختراع، فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه، لأنه إيجاد فعل

متعد منه من غير سبب، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة، إن لوضح ذلك لصح من أحدنا أن يمنع غيره من التصرفات من غـير أن يماسه، أو يماسه ما ماسه، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل الجسم على وجه المباشرة؟

قلنا: لأن المباشر هو أن يفعل الفعل مبـتدأ بالقدرة فى محلها، فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم فى الجسم، وذلك محال.

فإن قال: لم لا يفعل الجسم بطريقة التوليد؟ قلنا: التوليد على ضربين، أحدهما: أن يكون متعديًا عن محل القـدرة، والآخر لا كون معتديًا. فإن لم يتعد عن مـحل القدرة لزم ما ذكرناه فى المبـاشر، وإن كان متـعديًا عن محل القدرة فالذى يتعدى به الفعل عن محل القدرة وليس إلا الاعتماد، والاعتماد مما لا خطر فى توليد الجسم.

فـإن قال: ولم قلتم ذلـك؟ قلنا: لأن الاعتـمـاد لو كان يولد الجـسم لوجب إذا اعتـمد أحـدنا فى سمت أن يمـلأها جواهر وأجـسامًا، ومـعلوم خلافه.

فإن قيل: إنه يحصل عن اعتماداته الأجسام، إلا أنها تتبدد وتتلاشى فلا ترى.

قلنا: فـيـجب علـى هذا أن أحـدنا إذا أدخل يده فى زق وسـد رأسـه عليهـا، ثم يعتمـد أن يمتلئ، الزق فـينتفخ. كمـا لو نفخ فيه، وقـد عرف خلافه.

كون الجهات مشغولة بـالجواهر، فإن العالم ممتلئ جواهر. قلنا: لو كان الأمر كما ذكـرتم لوجب أن يتعذر علينا التصرف البتـة حتى لا يمكننا تحريك أيدينا، والمعلوم خلاف ذلك فليس إلا أن فى العالم خلاء على ما نقوله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحـدنا إنما لا يمكن فعل الجسم لمنع آخر؟ قلنا:

لا منع إلا ويصح ارتفاعه، فكان يجب صحة أن يفعل الجسم فى بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع، وقد عرف خلافه. فهذا هو الكلام على من خالف من جهة المعنى.

وأما من خالف من جهة العبارة، فقال: إنه تعالى جسم على معنى أنه قائم بذاته، فقد مر من الكلام عليه شطر، والذى نذكره ههنا هو أنهم يستعملون من هذه اللفظة لفظة أفعل، ولفظة أفعل إنما نستعمل فيما يقبل التزايد، وكونه قائما بذاته مما لا يقبل التزايد لأن المرجع به إلى أنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره، وهذا نفى، والنفى لا يصح دخول التزايد فيه، وهذه طريقة معتمدة. والأولى من هذه الطريقة والأحسم للشغب أن نقول: إن الجسم هو الطويل المريض العميق، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلا عميقًا، والله تعالى ليس كذلك، فلا يجوز وصفه به. وللمخالف فى هذا الباب شبه من جهة السمع والعقل.

أما شبههم من جهة العقل:

قالوا: قد ثبت أنه تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا جسما، دليله الشاهد: وربما يغيرون العبارة فيقولون: إن من صح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم مفارقة الجسم للعرض. والقديم تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر، فيجب أن يكون جسما.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا يجب أن يكون جسما لعلة، تلك العلة مفقودة فى حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان فى الوجود إلى محل مبنى مبنية مخصوصة، والمحل المبنى على هذا الوجه لابد من أن يكون جسما، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته، فلا يجب إذا كان عالمًا قادرًا أن يكون جسما.

ثم يقال لهم: الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا كما يجب أن يكون جسما، يجب أن يكون ذا قلب وضمير، وأن يكون مركبًا من لحم ودم، فقولوا فى القديم تعالى، والقوم لا يقولون بذلك.

شبهة أخرى لهم فى المسألة، وهو أنهم قالوا: المعقول إما الجسم وإما العرض والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا، فيجب أن يكون جسما. قلنا: ما تعنون بالمعقول؟ فإن أردتم المعلوم، ففيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكو ههنا ذات معلوم مخالف للأجسام والأعراض وهو القديم تعالى. وإن أردتم به ما يمكن اعتقاده، فهو نفس التنازع فيه أيضًا. وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضًا وهو الله تعالى.

فإن قيل: إنا نعن بالمعقول ما قد شوهد نظيره، قلما: وهلا جاز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى. ثم يقال لهم ألستم قد أثبتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيرًا قط فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟ هذا هو الكلام فى شبههم من جهة العقل.

وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة.

منها: قوله تعالى "الرحمن على العرش استوى"[1] قالوا الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا.

والأصل فى الجواب عن ذلك أن يقال لهم: أولا إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غنى ولا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيًا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال

(١) سورة طه - آية ٥.

بالفرع على الأصل؟ وذلك محال من وجه آخر، هو أنا ما لم نعلم به عالمًا لذاته لا نعلمه عدلا، والجسم يستحيل أن يكون عالمًا لذاته. ثم يقال لهم: الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والعلبة، وذلك مشهورة فى اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق

فإن قالوا أن الله تعالى مستوى على العالم جملة، فما وجه تخصيص العرش بالذر قلنا لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فلهدا اختصه بالذكر وقد قيل. إن العرض ههنا بمعنى الملك، وذلك ظاهر فى اللغة يقال: ثل عرش بى فلان، أى إذا زال ملكهم. وفيه يقول الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم   وأودت كما أودت إياد وحمير

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "ولتصنع على عينى" قالوا: فأثبت لنفسه العين وذو العين لا يكون إلا حسمًا.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن المراد به لتقع الصنعة على علمى، والعين قد نورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعينى أى جرى بعلمى. ولولا ما ذكرناه وإلا لزم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة، لأنه قال: "بأعيننا" والمعلوم خلاف ذلك.

وقد علقوا بقوله تعالى "كل شىء هالك وجهه" قالوا: فأثبت لنفسه الوجه، وذو الوجه لا يكون إلا جسما.

وجوابنا عن هذا، أن المراد به كل شىء هالك إلا ذاته أى نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور فى اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أى ذاته

جيدة. وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكروه، للزم أن ينتفى كل شيء منه إلا الوجه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى: "لما خلقت بيدى استكبرت" . . قالوا: فأثبت لنفسه اليدين، وهذا يدل على كونه جسمًا.

والجواب عنه أن البدن بمعنى القوة، وذلك ظاهر فى اللغة، يقال: مالى على هذا الأمر يد، أى قوة. فإن قالوا فما وجه التشبيه إذًا؟ قلنا: إن ذلك مستعمل فى اللغة، قال الشعر:

ففالا شفاك الله والله ما بنا   لما حملت منك الضلوع يدان

على أمن عادتهم وضع المثنى مكان المفرد، وعلى هذا قال الشاعر:

فإن بخلت سدوس بدرهميها   فإن الريح طيبة قبول

وقال أبو وهب، الوليد بن عقبة:

أرى الجزار يشحذ شفرتيه   إذا هبت رياح أبى عقيل

وإنما أراد شفرته، ولكن ثنى.

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "بل يداه مبسوطتان" قالوا: فأثبت لنفسه اليد وذو اليد لا يكون إلا جسما.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر فى اللغة، يقال: لفلان على منة، أى منة ونعمة. فإن قيل فما معنى التثنية.؟ قلنا: قد أبجنا عن ذلك.

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله" قالوا: وذو الجنب لا يكون إلا جسما.

والجواب عنه: أن الجنب ههنا بمعنى الطاعة، وذلك مشهور فى اللغة. وعلى هذا يقال: اكتسب هذا الحال فى جنب فلان، أى فى طاعته وخدمته.

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "والسموات مطويات بيمينه"[1] قالوا: وذو اليمين لا يكون إلا جسما.

وجوالنا أن اليمين بمعنى القوة، وهذا كثير ظاهر فى اللغة، وعلى هذا قال الشاعر.

رأيت عرابة الأوسى يسمو   إلى العلياء منقطع القرين

إذا ما راية رفعت لمجد   تلقاها عرابة باليمين

وقد تعلقوا أيضًا بقوله تعالى "يوم يكشف عن ساق"[2] قالوا وذو الساق لا يكون إلا جسما.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنه لا يقر لكم بالظاهر لأنه لم يضف الساق إلى نفسه، فنقول: المراد به الشدة، يبين ذلك أنه تعالى يصف هل يوم القيامة وشدته جريًا على عادة العرب، فهو بمنزلة قولهم فامت العرب على ساقها.

وقد تعلقوا بقوله تعالى "وجاء ربك"[3] قالوا: فالله تعالى وصف نفسه بالمجىء، والمجىء لا يتصور إلا من الأجسام.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جريًا على عادتهم فى حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال عز وجل:

"واسأل القرية"[4] يعنى أهل القرية. وقال فى موضع آخر: "إلى ذاهب إلى ربى[5] أى إلى حيث أمرنى ربى. ثم إن رحمه الله بين ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب.

---

(١) سورة الزمر - آية ٦٧.
(٢) سورة القلم - آية ٢٤.
(٣) سورة الفجر - آية ٢٢.
(٤) سورة يوسف - آية ٨٢.
(٥) سورة الصافات - آية ٩٩.

وجـملة القـول ف ذلك، أن الذى يلزمـه أن يعلم، أنه تعـالى لم يكن جسما فيما لم يزل، ولا يكون كذلك فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال.

والذى يدل على ذلك، هو أن مـادل على استـحالة كـونه جسـما الآن ثابت فى جميع الحالات فـجيب استحالة كونه جسمـا فى سائر الحالات فهذه طريقة القول فى ذلك.

فصل، لما بين رحمه الله الكلام فى أنه تعالى لا يجـوز أن يكون جسما بين استحالة كونه عرضا، ونحن نبين أولا حقيقة العرض.

أعلم أن العرض فى أصل اللغة هو ما يعرض فى الوجود ولا يطول لبثه سوء كان جـسما أو عرضًا، ولهـذا يقال للسحاب عـارض، قال الله تعالى: "هذا عارض ممطرنا"[1] أى ممطرنا، ولابد من هذا التقـدير لأن صفة النكرة نكرة، وقـيل: الدنيا عـرض حاضـر يأكل منه البـر والفاجـر، هذا فى أصل اللغة.

وأما فى الاصطلاح، فهـو ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبـثة كابث الجواهر والأجسـام، وقولنا ولا يجب لبثة كلبث الجواهر والأجسـام، احتراز عن الأعراض الباقـية تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسـام والجواهر لأنها تنفى باضدادها، والجوهر والأجسام باقية ثابتة.

وإذا قـد عـرفت هذا، فـالذى يدل على أنه تعـالى لا يجـوز أن يكون عرضًا هو أنه لو كان كذلك، لكان لا يخلو؛ إما أن يكون شبيهًا ببعضها دون بعض وذلك يقتـضى أن يكون القديم تعالى محـدثًا مثلها أو هى قديـمة مثل الله تعال، وكلا القولين فاسد لأنا قد بيننا قدم القديم وحدوث الأعراض.

وإن شئـت قالت: الأعـراض على ضربين: باق، ولا يجـوز أن يكون

(١) سورة الأحقاف - آية ٢٤.

القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مر من قبل، ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكم، وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى.

وإن شئت، قلت: الأعراض على ضربين: مدرك، وغير مدرك. لا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى، ولا أن يكون من قبيل ما لا يدرك لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكم، ذلك الحكم مستحيل على الله تعالى.

وإن شئت، قلت: الأعراض على ضربين: علة، والآخر ليس بعلة، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلة لما بيناه من قبل، ولا أن يكون من القبيل الآخر، لأنه ما من شيء منهما إلا وهو مختص بصفة، تلك الصفة مستحيلة على الله تعالى.

وتحقيق ذلك، أن قال: قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن الله تعالى قديم، فيكف يكون عرضًا؟ وذكر السيد الإمام[1] أن هذا الجنس ليس بمعتمد.

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب.

وجملة القول فيما يلزم ذلك، أن يعلم أن الله تعالى لم يكن عرضًا فيما يزل، ولا يكون عرضًا فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال. والذي يدل على ذلك، أن مادل على استحالة كونه عرضًا الآن ثابت في جميع الأحوال، يجوز أن يكون عرضًا في وقت من الأوقات فهذه طريقة القول فيه.

---

(١) السيد الإمام: هو المؤمن بالله أحمد بن الحسين الأملي كان من تلاميذ القاضي عبد الجبار. توفي عام ٤١١هـ.

فصل، فى نفى الرؤية[1]

ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية.

وهذه مسألة خلاف بين الناس. وفى الحقيقة، الخلاف فى هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية، فأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسما لما صح أن يرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى وكان جسما لصح أن يرى، والكلام معهم فى هذه المسألة لغو.

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمح جميعًا، لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن. ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيًا، لما لم تقف صحة السمع عليها، يبين ذلك، أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعًا حكيمًا، وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم نكفر من خالفنا فى هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضى جهلا بذاته

---

(١) موضوع الرؤية من مواضع الخلاف بين مفكرى الإسلام. ويتعلق بعشكا التجسم وهل تثبت لله جهة ومكانًا ويدًا ووجهًا. فقد ذهبت الرافضة إلى أن ربها جسم ذو هيشة وصورة يتحرك ويمكن ويزول وينتقل. وقالت المشهة والكرامية إن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ونسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية، وكذلك نسبوا إليه إلى أنه فى جهة معينة وهى العرض، ومن قال مثل هذا الكلام فإنه رؤية الله فى كل آن, وقال الأشعرى بجواز رؤية الله وأثبت لله وجها ويدًا وعينين لا تعرف كيفيتهما ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا رؤية الله وأثبت لله وجها ويدًا وعينين لا تعرف كيفيتهما ورفض تأويل الآيات الواردة بهذا المعنى، بينما فعل ذلك الرازى إذ فسر الوجه بالذات (لوامع البيتات. ٢٦٠). أما المعتزلة فقد نفوا رؤية الله فى الآخرة أو الدنيا. كما رفضوا أخذ الآيات الواردة فى الوجه واليد والاستواء والجنب على معناها الظاهرى وأولوها. وهذا يتفق مع تنزيههم الله عن كلم معنى من مسائى التشبيه أو التجسيم.

ولا بشيء من صفاته. ولهذا جوزنا في قوله تعالى "رب ارني انظر إليك"[1] أن يكن سؤال موسى عليه السلام سؤالا لنفسه، لأن المرئي ليس له بكونه مرئيًا حالة وصفة. وعلى هذا لم نجهل شيخنا أبا علي بالأكوان حيث قال إنها مدركة بالبصر.

إذا ثبتت هذه الجملة فأعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"[2] ووجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحًا راجعًا إلى ذاته كان إثباته نقصًا، والنقائض غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال.

فإن قيل: ولم قلتم إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: لأن الرأى ليس بكونه رائيًا حاله زائدة على كونه مدركًا، لأنه لو كان أمرًا زائدًا عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر إذا لا علاقة بينهما من وجه معقول، والمعلوم خلافه.

بعد، فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة. فقد يذكر ويراد به البلوغ، يقال: أدرك أي بلغ الحلم؛ وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع، يقال: أدرك الثمر إذا أينع؛ فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ما ذكرناه، وصار الحال فيه كالحال في السكون فإنه إذا قرن بالنفس لا يحتمل إلا العلم، وإن احتمل بإطلاقه شيئًا آخر.

يبين ما ذكرناه، أنه لا فرق بين قولهم أدركت ببصري هذا الشخص وبين قولهم رأيت ببصري هذا الشخص، ورأيت ببصري هذا الشخص أو

---

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٢.

(٢) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

أبصرت ببصـرى هذا الشخص، حتى لو قال أدركت ببـصرى وما رأيت، أو رأيت وما أدركت، لعد مناقضًا. ومن عـلامات اتفاق اللفظين فى الفائدة، أن يثبتـا فى الاستعمال مـعًا وزير ولامعًا، حتى لو أثبت بأحـدهما ونفى بالآخر لتناقض الكلام، وبهذه الطريقة نعلم اتفاق الجلوس والقعود فى الفائدة وغيرها من الأسامى.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن من عـلامات اتفاق اللفظين فى الفائدة أن يثبتا فى الاسـتعمال معًا ويزولا معًا، ومـعلوم أن الإرادة والمحبة واحدة ثم يستعمل أحـدهما حيث لا يستعمل الآخر، فيـقال: أحب جاريتى ولا يقال: أريدها، قلنا: كمنا فـيما إذا استـعملا حقـيقة، وهذا فقـد استعمل مـجازًا، وحقيـقته حب الاستماع بهـا، فلا جرم يجوز أن يقول: أريد الاستـماع بها، وصار الحال فيما ذكرناه كـالحال فى الغائط فإنه المكان المطمئن فى الأصل، ثم يتجوز به فى الكتـابة عن قضاء الحاجة، ولا يستـعمل بدله المكان المطمئن فى الكتابة عن قضاء الحاجة لما كان ذلك الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة، كذلك ههنا.

فـإن قيل: أليس أنهم يقـولون: أدركت ببـصرى حـرارة الميل، فكيف يصح قولـكم: أن الإدراك إذا قرن بالبصـر لا يحتـمل إلا الرؤية؟ قلنا: ليس هذا من اللغة شىء وإنما اخترعـه ابن أبى بشر الأشعرى[1] ليصح مذهبه به، إذ لم يرد فى كلامهم لا المنظور ولا المنثور.

يبين ما ذكرناه ويوضحـه، أن هذه الباء إذا دخلت على الأسامى أفادت أنها آلة فيما دخلت فيه، كقولهم مشيت برجلى وكتبت بقلمى. والبصر ليس بآلة فى إدراك الحرارة إذ الخيـشوم يشاركه فى ذلك، فلو كان آلة فـيه لم يجز ذلك. ألا ترى البصر لمـا كان آلة فى الرؤية لم يشاركه آلة السـمع وغيره من الحواس، وكذلك كان يحب مثله فى مسألتنا.

(١) يقصد الإمام أبو الحسن الأشعرى صاحب المذهب الأشعرى.

على أنا لم نقل: إن الإدراك إذا قرن بالبصر وقيد بالحرارة فإنه لا يفيد إلا الرؤية، حتى يكون هذا نقضًا لكلامنا، وإنما قلنا: إنه إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، فلا يتوجه هذا ما قلناه.

فإن قيل: ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟ قلنا: لأن سياق الآية يقتضى ذلك، وكذلك ما قبلها وما بعدها، لأن جمعيه فى مدائح الله تعالى، وغير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلان ورع تقى نقى الجيب مرضى الطريقة أسود يأكل الخبز بالليل ويصوم النهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير فى المدح.

يبين ذلك، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة والولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأن لا يرى ويرى. وبعد، فإن الأمة اتفقوا على أن الآية واردة مورد التمدح فلا كلام فى ذلك، وإنما الكلام فى جهة المدح.

فمنهم من قال: إن التمدح هو بان القديم عز وجل لا يرى لا فى الدنيا لا فى الآخرة على ما نقوله، ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى فى دار الدنيا. ومنهم من قال إن التمدح هو بأن لا يرى بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة أخرى. فصح أن الآية واردة مورد التمدح على ما ذكرناه، ولا تمدح إلا من جهة التى نقولها.

فإن قيل: وأى مدح فى أنه لا يرى القديم تعالى وقد شاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات؟ قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى، وإنما يقع التمدح بكونه رائيًا ولا يرى، ولا يمتنع فى الشىء أن لا يكون مدحًا، ثم بانضمام شىء آخر إليه يصير مدحًا، وهكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة والولد مجردًا، ثم إذا انضم إليه كونه حيًا لا آفة به صار مدحًا.

وهكذا فلا مدح فى أنه لا أول له، فإن المعدومات تشاركه فى ذلك، ثم يصير مدحًا بانضمام شىء آخر إليه وهو كونه قادرًا عالمًا سميعًا بصيرًا موجودًا، كذلك فى مسألتنا.

وحاصل هذه الجملة، أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات، والبينونة لا تقع إلا بما نقوله، لأن الذوات على أقسام؛ منها ما يرى ويرى كالواحد منا، ومنها مالا يرى كالمعدومات، ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد، ومنها مالا يرى كالقديم سبحانه وتعالى. وعلى هذا الوجه صح التمدح بقوله: وهو يطعم ولا يطعم.

فإن قيل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح، كيف يصير مدحًا؟ قيل له: لا مانع من ذلك، فمعلوم أن قوله عز وجل "لا تأخذه سنة ولا نوم"[1] بمجرده ليس بمدح، ثم صار مدحًا لانضمامه إلى قوله "الله لا إله إلا هو الحى القيوم"[1]، وكذلك قولنا فى الله تعالى أنه موجود ليس بمدح، ثم إذا ضمنا إليه القول بأنه لا ابتداء له صار مدحًا ونظائر ذلك أكثر من أن يذكر فالمنكر له متجاهل.

فإن قيل: فلو جاز فيما ليس بمدح أن يصير مدحًا بانضمامه إلى غيره لكان لا يمتنع أن يصير الجهل مدحًا بانضمامه إلى الشجاعة، وقوة القلب، حتى يحسن أن يمدح الواحد الغير بأنه جاهل قوى القلب شجاع. قيل له: إن ما وضع للنقص من الأوصاف نحو قولنا، جاهل وعاجز وما شاكلها، لا تختلف فائدته، ولا تتغير حالة لا بالانضمام ولا عدم الانضمام، بل يفيد النقص بكل حال سواء ضم إلى غيره أو لم يضر، وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص، فإن ذلك مما لا يمتنع أن يصير مدحًا بغيره على ما ذكرناه.

---

(١) سورة البقرة - آية ٢٥٥.

فإن قيل: فجوزوا أن قولنا أسود مدحا، بأن ينضم مدحا، بأن ينضم إليه قولنا عالم، ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا فى نفسه، فإذا لم يجز أن يصير مدحا، فكذلك لا يجوز فى قوله تعالى "لا تدركه الأبصار"(1) أن يصير مدحًا بأن ينضم إليه قوله "وهو يدرك الأبصار"(1) قيل له: إنا لم نقل: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح صار مدحا على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح وحصل بمجموعها البينونة صار مدحا، ولم تحصل البينونة بانضمام قولنا عالم، بخلاف مسألتنا، لأنه حصل ههنا بينونة على الوجه الذى ذكرناه.

فإن قيل: وما وجه البينونة؟ قلنا: وجه البينونة هو أنه يرى ولا يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادرًا على أن يمنعنا من رؤيته؟ قلنا: هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسدًا. وبعد، فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها، فلا يجوز.

يبين ذلك، أن أحدنا إذا قال: فلان يرى، فإنه لا يقتضى كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته، لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها، فكيف يصح ما ذكر.

فإن قيل: ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات؟

قلنا: لأن المدح على قسمين؛ أحدهما، يرجع إلى الذات والآخر، يرجع إلى الفعل. وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين؛ أحدهما، يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا قادر عالم حى سميع بصير. والثانى، يرجع إلى النفى، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن. وأما ما يرجع إلى الفعل

---

(1) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

فعلى ضربين أيضًا؛ أحدهما، يرجـع إلى الإثبات، نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل والثانى، يرجع إلى النفى، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب.

إذا ثبت هذا، فالـواجب أن ننظر فى قوله "لا ندركـه الأبصار"[1] من أى القـبيلين هو. لا يجـوز أن يكون هذا من قبـيل ما يرجع إلى الفـعل لأنه تعـالى لم يفعـل فعـلا حتى لا يرى، ولـيس يجب فى الشىء إذا لم يرى أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثـيراً من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمراً من الأمور كـالمعدومات وككثـير من الأعراض، والـشىء إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليـه فى ذاته، لا لأنه يفـعل أمـراً من الأمـور، وإذا كان الأمـر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ولـم قلتم: إن ما كان نفيـه مدحًا راجعًا إلى ذاته كـان إثباته نقصًا(١)، قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقـصًا لم يكن نفيه مدحًا. ألا ترى أن نفى السنة والنوم لما كان مدحًـا كان إثباته نقصًا، حـتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضًا نقصًـا. وبعد، فإنما تعالى إذا لم يرى فإنما لم يرى لما هو عليـه فى ذاته، فلو رئى وجب أن تكون قـد خرج عـما هو عليـه فى ذاته، فكان نقصًا.

فإن قـيل وأى نقص فى أن يرى القديم تعـالى، وما وجه النقص فـيه؟ قلنا: لا يلزمنا أن نعلـم ذلك مفـصلا، بل إذا علمنـا على الجملة أنه تعـالى بمدح ينفى الرؤية عن نفـسه مدحًـا راجعًا إلى ذاته، وعلـمنا أن ما كان نفـيه مدحًا يرجع إلى الذات كان إثباته نقصًا، كفى.

فإذا أردت التفصيل فلان فيه انقلابه وخروجه عما هو عليه فى ذاته.

فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقـوله تعالى "لا تدركه الأبصار"[1] أى لا تحـيط به الأبصـار؟ ونحـن هكذا نقـول: قلنا: الإحـاطة ليـس هو بمعنى

---

(١) سورة الأنعام - آية ١٠٣.

الإدراك لا فى حقيقة اللغة ولا فى مجازها، ألا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته. وبعد، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين، فلا يقبل. على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار، لأن المانع عن ذلك فى الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الإحاطة لهذه الوجوه.

فإن قيل: لا تعلق لكم بالظاهر، لأن الذى يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه، ونحن كذلك نقول: قيل له: إنه تعالى تمدح بنفى الرؤية عن نفسه، فلابد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات حتى يدخل فى باب التمدح. ولا تقع البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذى قد ذكرتموه، لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره.

وبعد، فإن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علق الإدراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة. ألا ترى يقولون: مشت رجلى، وكتبت يدى، وسمعت أذنى، ويريدون الجملة. وعلى هذا المثل السائر، يداك أو كتاوفوك نفخ.

ثم إن لتعليق الشىء بما هو آلة فيه وفائدة ظاهرة، لا تحصل تلك الفائدة إذا علقت بالجملة بيان ذلك، أن أحدنا إذا قال كتبت، يحتمل أن يكون قد كتبه بنفسه، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره، وليس كذلك كتبت بيدى، ومشيت رجلى، فإنه لا يحتمل ذلك.

وبعد، فإن هذا تفسير بخلاف تأويل المفسرين، فإن المفسرين من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، على أن المراد بالإبصار المبصرون، إلا أنهم اختلفوا؛ فمن قائل إنه لا يدكه المبصرون فى دار الدنيا، ومن قائل لا يدركه المبصرون

فى حال من الأحوال، وكل تأويل بخلاف تأويل المفسرين فهو كفتوى يكون بخلاف فتوى المفتين.

فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى لا تدركه الأبصار، لوجب مثله فى قوله "وهو يدرك الأبصار"[1] أن يكون المبصرين، ليكون النفى مطابقًا للإثبات، وهذا يقتضى أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين، وكل من قال أنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصرًا، فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن تسرى، لما قد بينا أنه يمدح بنفى الرؤية مدحًا يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه نفيًا راجعًا إلى ذاته فإن إثباته نقصًا. والنقص لا يجوز على الله تعالى.

وبعد، فإن المراد بقوله "لا تدركه الأبصار"[1] المبصرون بالأبصار، فكذلك فى قوله وهو يدرك الأبصار، فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النفى مطابقًا للإثبات، والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار، فلا يلزم ما ذكرتموه.

وبعد، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره فى الخطاب، بل يجب أن ينفرد بالذكر تأديبًا لنا وتعليمًا للتعظيم. وعلى هذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام ما سمع خطيبًا بقول من أطاع الله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، قال ليس خطيب القوم أنت، هلا قلت ومن يعصى الله ورسوله فقد غوى. فنهى عن الجمع بين الله ورسوله فى الذكر إعظامًا وإجلالا لله جل ذكره. فإن قيل: قوله تعالى "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"[1] عام فى دار الدنيا ودار الآخرة وقوله "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"[2] خاص فى دار الآخرة، ومن حق العام أن يحمل على الخاص، كما أن من حق المقيد أن يحمل على المقيد.

---

(١) سورة الأنعام - آية ١٠٣. (٢) سورة القيامة - آية ٢٣.

وربما يستدلون بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى فى الآخرة.

وجوابنا، أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتمل التخصيص، لأنه تعالى يمدح بنفى الرواية عن نفسه مدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان نفيه مدحًا راجعًا إلى ذاته كان إثباتًا نقصًا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه. وبعد، فإن هذه الآية إنما تختص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى فى حال من الحالات، وليس فى الآية ما يقتضى ذلك، لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية. هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه.

فأما إذا استدلوا به ابتداء، فالكلام عليه أن يقال لهم: ما وجه الاستدلال بالآية؟ فإن قالوا: إنه تعالى بين أن الوجوه يوم القيامة تنظر، إليه والنظر هو بمعنى الرؤية، قلنا: لسنا نسلم أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا.

ثم يقال لهم: كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أراه، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام، ونزل منزلة قول القائل: رأيت الهلال وما رأيت، وهذا مناقض فاسد.

وبعد، فإنهم يجعلون الرؤية غاية للنظر فيقولون: نظرت حتى رأيت، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشىء غاية لنفسه وذلك لا يجوز، ولذلك لا يصح أن يقال: رأيت حتى رأيت.

وبعد، فإنهم يعقبون النظر بالرؤية فيقولون: نظرت فرأيت ، فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان فى ذلك تعقيب الشىء بنفسه وينزل منزلة قولك رأيت فرأيت، وهذا لا يستقيم.

وبعد، فإنهم ينوعون النظر فيقولون: نظرت نظر راض، ونظرت نظر غضبان، ونظرت نظر شرر وعلى هذا قال الشاعر.

نظروا إليك بأعين مزورة   نظر التيوس إلى شفار الجاوز

وقال آخر:

تخبرني العينان ما الصدر كاتم   وماجن بالبغضاء والنظر والشزر

وأيضًا فإنهم يقولون فى تفسير الأقبل، وهو الأحول، وهو الذى إذا نظر إليك كأنه ينظر إلى غيرك، فلو كان هو الرؤية، لكان تقديره: هو الذى إذا رآك كأنه يرى غيرك، وهذا لا يستقيم.

وبعد، فإنا نعلم ضرورة كون الجماعة ناظرين إلى الهلال، ولا نعلم كونهم رائين له ضرورة، ولهذا يصح أن نسأل عن ذلك، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك.

ويدل على ذلك أيضًا، قوله تعالى "ونراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون"[1] أثبت النظر ونفى الرؤية، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام، وينزل منزله قول القائل يرونك، وهذا خلف من الكلام.

فإن قيل: إن ذلك مجاز لأنه ورد فى شأن الأصنام، قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن المجاز كالحقيقة فى أنه لا يصح التناقض فيه.

وحاصل هذه الجملة، أن النظر من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السماع، والذون من إدراك الطعم، والشتم من إدراك الرائحة.

فإن قيل: إذا أطلق يحتمل معانى كثيرة على ما ذكرتموه، فأما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية، كما أنه إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر. وربما يقولون: إن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية.

---

(١) سورة الأعراف - آية ١٩٨.

قلنا: ما ذكرتموه أولاً مما لا نسلمه، فما دليلكم عليه؟

فإن قالوا: الدليل عليه، هو أن الآلة التى يرى بها الشىء فى الوجه، فيجب فى النظر إذا علق به أن لا يحتمل إلا الرؤية، لأنه لو لم يكن كذلك لا يثبت لتعليقه به فائدة، قلنا: لو وجب صحة ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التى يرى بها الشىء فى الوجه، وهكذا فى قوله شممت بوجهى، وقد عرف خلافه.

وأما ما قالوه من أن النظر إذا علق بالوجه وعدى بإلى لم يحتمل إلا الرؤية فستكلم عليه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: النظر المذكور فى الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية؟

قيل له: قد قيل إن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى "فنظرة إلى مسيرة"[1] أى فانتظار، وقال جل وعز فيما حكى عن بلقيس "فناظرة بم يرجع المرسلون"[2]، أى منتظرة.

وقال الشاعر:

فإن بك صدر هذا اليوم ولى ... فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظر

وقال آخر:

وإن امرأ يرجو السبيل إلى الغنى ... بغيرك عن حد الغنى حد جابر

نراه على قرب وإن بعد الذى ... بأعين آمال إليك نواظر

وقال آخر:

---

(١) سورة البقرة - آية ٢٨.

(٢) سورة النمل - آية ٣٥.

وجـــوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص

وقال الخيل: إنما يقال أنظر إلى اللــه تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، أى أنتظر خبره ثم خبره فلان.

فإن قيل: الـنظر إذا عدى بإلى كيف يجوز أن يكون بمعنى؟ قلـنا: كما قـال الله تعـالى "فنظرة إلى مـيـسـرة"(1) ذكـر النظر وعـداه بإلى وأراد به الانتظار، كما يقول العرب على ما قاله الخليل.

إنى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغنى الموسر

فـإن قيل: النظر إذا علق بالوجــه وعدى بـإلى فكيف يراد به الانتظار؟ قلنا: إن ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر:

وجـــوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص

على أن إلى فى الآية على ما قيل، هو حرف الجـر ولا حرف البعدية، وإنما هو واحد الآلاء التى حى النعم، فكـأنه تعالى قال: وجوه يومـئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمة مترقبة.

وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله البصرى، بأن النظر إذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعـدى بإلى، فكذلك إذا كان الانتظار لا يمتع أن يعيد بإلى لأن المجـازات يسلك بها مـسلك الحقـائق، وهذا إشـارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقليب الحـدقة، ويس كذلك، لأن النظر لفظة مشتركة بين معلن كثير على ما مر.

وبعد، فلو جاز أن يعلق النظر بالـعين ويراد به الانتظار، لجاز أن يعلق به الوجه أيضًـا ويراد به الانتظار، ومعلوم أنهم يعلقون النظر بالعـين ويعدونه بإلى ويريدون به الانتظار.

---

(1) سورة البقرة – آية ٢٨.

وعلى هذا قال الشاعر:

تراه على قرب وإن بعد المدى بأعيــن آمال إليك نواظـر

على أن الوجه ههنا ليس بمقصود، وإنما المقصود صاحب الوجه قال الله تعالى "ووجـوه يومئذ باسرة تظن بهـا فاقرة"(١) ومعلوم أن الوجوه لا تظن وإنما أصحاب الوجوه يظنون.

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه.

وأما التأويل الثانى، فهو أن النظر بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة، فكأنه تعالى قال "وجوه يومئذ ناظرة"(٢) ذكر نفسه وأراد غيره، كما قال فى موضع آخر "واســال القرية"(٣) أى أهل القرية، وقال "إنى ذاهب إلى ربى"(٤) أى إلى حيــث أمرنى ربى، وقــال "وجاء ربك"(٥) أى وجاء أمــر ربك، وقال عنترة:

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما تعلمى

أى أرباب الخيل، وقال آخر:

سل الربع أنى يمت أم مالك وهل عادة للربع أن يتكلما

وكلا التأويل مـرويان عن أمير المؤمنين عليه الســلام، وعن عبد الله بن عباس، وجماعة من الصحابة والتابعين.

قالوا على التأويل: إن هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة فكيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظـار، لأن الانتظار يتـضمن الغم والمشـقـة، ويؤدى إلى

---

(١) سورة القيامة - ٢٤.

(٢) سورة القيامة - ٢٣.

(٣) سورة يوسف - آية ٨٢.

(٤) سورة الصافات - آية ٩٩.

(٥) سورة الفجر - آية ٢٢.

التنغيص والتكدير، حتى يقال فى المثل: الانتظار يورث الاصفرار، والانتظار الموت الأحمر. وهذه الحالة غير جائزة على أهل الجنة.

وجوابنا أن الانتظار لا يقتضى تنغيص العيش على كل حال، وإنما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه، أو يكون فى جنس ولا يدرى متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا، فإنه والحال هذه يكون فى غم حسرة، فأما إذا تيقن وصوله فلا يكون فى غم وحسرة، خاصة إذا كان فى الحال انتظاره فى أرغد عيش وأهناه. ألا ترى أن من كان على مائدة وعليها ألوان الطعام اللذيذة يأكل منها ويلتذ بها، وينتظر لونا آخر ويتيقن وصوله إليه، فإنه لا يكون فى تنغيص ولا تكدير، بل يكون فى سرور متضاعف، حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها لتبرم بها. كذلك حال أهل الجنة لا يكونون فى غم وتنغيص إذا كانوا يتيقنون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال.

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالأدلة العقلية.

وبدأ منها دلالة المقابلة، وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة، والرأبى بالحاسة يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم القبائل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالا فى المقابل، ولا فى حكم المقابل.

وهذه الدلالة مبنية على أصول: أحدها، أن الواحد منا راء بالحاسة. والثانى، أن الرأى بالحاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أوحالا فى المقابل أو فى حكم المقابل. والثالث، أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل.

أما الأول، فالذى يدل على أحدنا متى كان له حاسة صحيحة، والموانع

مرتفعـة، والمدرك موجود، وجيب أن يرى، ومـتى كان له حاسة صحـيحة، والموانع مـرتفعـة، والمدرك مـوجود، يجب أن يرى، ومـتى لم يكن كـذلك استـحالة أن يرى فيـجب أن يكون لصحـة الحاسة فى ذلك تأثيـر، لأن بهذه الطريقة بعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

وأما الكلام فى أن الرائى بالحـاسة لا يرى الشىء إلا إذا كان مـقابلا أو حالا فى المقـابل أو فى حكم المقابل، هو أن الشىء مـتى كان مـقابلا للرأبى بالحاسـة أو حلا فى المقابل أو فى حكم المقـابل وجب أن يرى، وإذا لم يكن مقابلا ولا حـالا فى المقابل لم ير، فيجب أن تكون المقابلة أو مـا فى حكمها شرطًا فى الرؤية، لأن بهذه الطريقة بعلم تأثير الشرط.

وأما الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مـقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقـابل، فـهـو أن المقـابلة والحـلول إنما تصح على الأجـسـام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل.

فإن قـيل: كيف يصح قولكم أن الواحـد منا لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المـقابل، ومعلوم أنه لا يرى وجهه فى المرآة مع أنه ليس بمقابل ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل؟

قلنا: إن وجهة فى حكم المقابل، لأن الشعـاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصـير كالعين، ثم ينعكس إلى العكس، فـيرع وجهه كـأنه مقابل له. وعلى هذا لو جـمع بين المرآتين لرأى قـفـاه، لأن الشعـاع ينفـصل من نقطة ويتصل بالمرآة المستقبلة، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فترى قفاه.

فإن قيل: أليس أن الله تعالى يرى الواحـد منها، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقـابل ولا فى حكم المقابل فـهلا جاز فى الـواحد منا أن يرى الشىء وإن لم يكن مقـابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقـابل؟ قيل

له: إنما وجبت هذه القضية فى القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيا بالحاسة، والواحد منا راء بالحاسة، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك.

فإن قيل: إن هذه الدلالة تنبنى على أن أحدنا يرى بالحاسة ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول إن أحدنا يرى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى فى بصره. قلنا: قد مر فى كلامنا ما هو جواب عن ذلك، لأن قد بينا أن الواحد منا متى كانت حاسته صحيحة، والمرئى بهذه الأوصاف وجب أن يراه، ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه، فدل على إنما يرى ما يراه الحاسة على ما نقوله. يبين ذلك أنه لو رأى ما يره برؤية خلقها الله تعالى فيه، لصح أن لا يخلقها مع هذه الأحوال كلها، فلا يرى المرئى، أو يراه فقد هذه الأمور، وذلك مستحيل.

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال، فيقال: إن أحدنا إنما يرى الشىء عند شطين: أحدهما يرجع إلى الرأى، والآخر أن يكون للمرئى حكم، وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل. وإذا أوردته على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال. على أن هذا السؤال الذى أورده على أن الإدراك معنى، وسنبين الكلام فى أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشىء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك، فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه، فيرى القديم جل وعز فى دار الآخرة.

قيل له: إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه، ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والأهوية، فكان يجب مثله فى مسألتنا لو كان ذلك بالعادة. فيجب صحة أن يرى الشىء أحدنا. وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل فى بعض الحالات، لاختلاف العادة، بل كان يجب أن يرى المحجوب

كما يرى المكشوف، ويرى البعيد كما يرى القريب، ويرى الرفيق كما يرى الكثيف. ومتى ارتكبوا هذا كله، فالواجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه، كما فى حصول الولد من ذكر وأنثى، وكطلوع الشمس من مشرقها وغروبها مغربها، وكحصول كل جنس من الحيوانات من جنسه، وكتاب الزرع وما يجرى هذا المجرى.

وجوابنا، أنا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه، بل إذا اختلفت من وجه واحد كفى، وما من شىء من هذه الأشياء التى ذكرتها إلا والحال فيه مختلف على وجه. ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى، فإن آدم عليه السلام خلق لا من ذكر وأنثى، وعيسى عليه السلام خلق لا من ذكر، وفيما بيننا فما من وله إلا والحال فيه بخلاف الحال فى غيره، فواحد يولد تامًا، والآخر يولد ناقصًا، فكان يجب مثله فى مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال فى المقابل ولا فى حكم المقابل، أو شاهد أقوامًا يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه وما يجرى مجراه، وقد علم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل، لأمر يرجع إلى المرئى لا إلى الرأى؟ قيل له: هذا الذكر ذكرته لا يصح، لأنه كان يجب فى القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف، ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى الحكم المقابل، قيل له: إن هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما، فلا يصح. فإن للعلم

أصلا فى الشاهد وللرؤية أصلا، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله. فالعلم من حقه أن يتعلق المعلوم على ما هو به، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدون والمحدث والتقديم، فإن كان معدومًا علم معدومًا، وإن كان موجودًا. وكذلك الكلام إذا كان محدثًا أو قديمًا، وليس كذلك الرؤية، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود، ولهذا لا يصح فى المعدوم أن يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن القديم تعالى بحاسة سادسة، فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم القابل، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس؟ قلنا: مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض فإن فيها شهلا ورزقًا وملحًا، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بناها، متفقة فى أن لا يرى الشىء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل، على أنه لا دلالته تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها. وبعد، فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة، لجاز أن يذاق بحاسة سابعة، وأن يلمس بحاسة ثامنة، وأن يشتم بحاسة تاسعة، ويسمع بحاسة عاشرة، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

وقد مر فى الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة الموانع لأنه قال الشىء إنما يرى دلالة لما هو عليه فى ذاته، والقديم حاصل على ما هو عليه فى ذاته فما المانع من أن يرى؟

وأجاب عنه بأن قال: ومالا يرى ينقسم إلى مالا يرى لمنع، وإلى ما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه. والقديم تعالى إنما لا يرى رؤية عليه لا لمنع.

فإن قيل: ما فى هذه الدلالة إن أحدنا لا يرى الله عز وجل، فمن أين أنه ليس يمر بى فى نفسه؟ قلنا: كل من قال: إن أحدنا لا يرى القديم تعالى، قال إنه ليس يمر بى فى نفسه.

دليل آخر، وهو أن القديم، لو جاز أن يرى فى حال من الأحوال

لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن. وتحرير هذه الدلالة، هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التى رأى المرئى لما رأى إلا لكونه والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التى لما رئى إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن نراه الآن، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئيًا.

وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما، أن الواحد منا حاصل على الصفة التى لو رأى إلا لكونه عليها، والثانى أن القديم تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى إلا لكونه عليها.

أما الذى يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها، هو أن الشىء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا فى هذه المسألة، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه فى ذاته وموجود، ونحن نقول: إن الشىء إنما يرى لما هو عليه فى ذاته، وهم يقولون إنما يرى لوجوده، والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين، فإذا لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التى لو رئى لكونه عليها، فلا خلاف فى إنه حاصل على الصفة التى لما رئى لكونه عليها، ولا تتجدد له صفة فى الآخرة يرى عليها، فثبت ما قلناه. وأما الذى يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها، هو إنه إنما(١) يرى الشىء لكونه حيًا، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع وهذا ثابت.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ قلنا: لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حيًا بشرط صحة الحاسة على ما نقوله، لأن بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

فإن قيل: نحن لا نسلم ذلك، بل نقول: إن الحى منا إذا كان صحيح الحاسة إنما يرى الشىء لرؤية خلقها الله فى بصره وإدراك يخلقه، قلنا: الإدراك ليس بمعنى، وليس بأمر زائد على ما ذكرناه.

فإن قيل: ومن أين أن الإدراك ليس بمعنى؟ قلنا: لو كان معنى لوجب فى الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك، أن لا يرى ما بين يديه فى بعض الحالات بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضى أن يكون وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا.

فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة، فكيف يجوز أن تكون ولا نراها؟ قلنا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شىء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شىء، فيلزم ما ألزمناكم. يبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق، وهو العلم بأنه لو كان رآه، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شىء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه، وجب أن تكون حالكم حال الأعمى.

فإن قيل: أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى، يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شىء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خاليًا؟ قلنا: كلامنا فى علمين يستند أحدهما إلى الآخر، وكان الأول طريقًا إلى الثانى، وهذا الذى ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح. وهكذا الجواب إذا قيل، ليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شىء من طريق الخبر، لأن كلامنا فى العلم الذى يستند إلى الإدراك.

فإن قيل: ألستم جوزتم أن يقلب الله الجبال ذهبًا مع أنكم قطعتم على أنه لم يفعل، فهلا جاز مثله فى مسألتنا، فيجوز أن يكون بين أيدينا شىء

ونحن لا نراه، ومع ذلك نقطع على أنه ليس بحضرتنا؟ قيل له: إن بين الموضعين فرقًا، لأن كلامنا فى علمين يستند أحدهما إلى الآخر، والأول طريق إلى الثانى، فقلنا: من أفسد على نفسه تلك الطريقة لم يحصل له العلم الثانى الحاصل عن الطريق وليس كذلك ما أدرتموه، لأن العلم بأنه تعالى لم يقلب الجبال ذهبًا شرورى خلقه الله تعالى فينا أبدًا، فلا يشبه ما ذكرناه.

فإن قيل: ألستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم أنه لم يفعل، فهلا جاز مثله فى مسألتنا. والجواب عنه مثل الجواب عما الطريقة على نفسه، لا يحصل له العلم الذى يحصل من ذلك الطريق. والعلم بأن زيدا هو الذى شاهدناه من قبل، لا يستند إلى طريقة قد أفسدها على ما أنفسنا، فجاز أن نقطع على أنه هو.

فإن قيل: إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو، قيل له: ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيدا ثم شاهدا بعد ذلك أن يثبته لا محالة والمعلوم خلافه فإن فى الناس من يشاهد شخصًا مرة، ثم إذا رآه ثانيًا تبينه وتعرفه، وفيهم من يشاهده مرارًا ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه، ولا ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك، فصح ما قلناه.

فإن قيل: ما ألزمتمونا فى الإدراك لازم لكم فى الشعاع، لأن من الجائز عندكم أن يقلب الله شعاع أحدنا عن سكت المرئى، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شىء، كذلك فى مسألتنا، قلنا: إن من قلب الله تعالى شعاعه عن سمت المرئى لا تكون حاسته صحيحة، بل يكون حاله وحال الأعمى سواء وكلامنا فى الحى إذا كان صحيح الحاسة، فلا يلزمنا ما ذكرتموه.

فإن قيل: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء، لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدنا، قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء، يستند إلى أنه لو كان لرأيناه، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء، والمبصر لما حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء، فعلمنا أن أحد العملين يستند إلى الآخر، والأول طريق إلى الثاني، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني. فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى وأن أحدنا حاصل على الصفة لو رئى إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة مرتفعة.

فإن قيل: ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة؟ لأن الموانع المعقولة من الرؤية سنة الحجاب، والرقة، والكثافة، والبصر المفرط، وكون الرئى فى غير جهة محاذاة الرائى، وكون محله ينقض هذه الأوصاف، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى بحال من الأحوال.

وإنما قلنا إن الحجاب منع، لأن المرئى إذا كان محجوبًا لا يمكن إدراكه، ومتى كان مكشوفًا أمكن إدراكه. وهكذا(٣) الكلام فى الرقة، واللطافة والبعد المفرط، وكون المرئى فى غير جهة محاذاة الرائى، لأن المرئى إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك، وإن لم يكن كذلك أمكن أن يدرك. وهكذا إذا كان محل المرئى ببعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان فى محل محجوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد، أو كان محله فى غير جهة محاذاة الرائى لم يكن إدراكه، ومتى لم يكن كذلك أمكن، وبهذه الطريقة يعرف المنع مما ليس بمنع.

فإن قيل كيف قلتم إن الحجاب منع عن الرؤية مع أنا نرى ما رواء الزجاج؟ قلنا: لا يمكن إنكار أن الحجاب منع، ومن أنكر هذا فقد أنكر العيان وجحد الضرورة، وأما ما ذكرته فى الزجاج فإنا نرى ما رواءه لأن فيه

خللا على طريق الانعراج، ويختص بضرب من الصقالة والضياء فلا يجب ما وراءه، بل تحصل قاعدة الشعاع مـا وراءه على وجه لا ساتر بينهما وبينه، ولا ما يجرى مـجرى الساتر. وإنما قلنا: إن فيـه خللا على طريق الانعراج، لأنه إذا أمليء دهنا على ما قلناه، وإلا لـم يذهب ما فيه من الدهن، فلولا أن فـيه خللا على ما قلناه، وإلا لم يذهـب. فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيـه رؤية ما وراءه، كما أمكن رؤية المكشوف.

فإن قـيل: كيـف قلتم إن الرقة منع عن الرؤية، مـع أن المحتضـر يرى الملك، والجن يرى بعضـهم بعضًا؟ قلنـا: لأن الرقة لا تمنع بنفسـها وإنما تمنع بغيرها وهو ضعف الشعاع وقلتـه، والمختصر إنما يرى الملك لأنه أقوى وأكبر، وكذلك حال الجن.

فإن قيل: كيف قلتم إن اللطافة منع، ومعلوم أن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره يدرك؟ قلنا: الجزء الواحد إذا انضم إليـه غيره خرج عن كونه لطيفًا بل هو كثيف، فللكثافة تصح رؤيته.

فإن قيل: كيف قلتم إن البعد المفـرط منع؟ مع أنا نرى السماء وما فيها من الكواكب، نحو زحل وغيره من النجـوم، قلنا: إنما نرى السماء على بعد لأنها تختفى بجرم عظيم وضوء كـثيف، فلا جرم أن هذا المقدار من البعد لا يثبت فى حقه بعدًا مفرطًا. وبعد فإن زحل ليس فى الجرم والعظم بهذه المنزلة التى نراها، لا ذلك إلا لبعده عنا.

فإن قـيل: كيف قلتم إن كون المرئ فى غـير جهة مـحاذاة الرائى منع، ومعلوم أن أحـدنا يرى وجهه فى المرآة مع أنه فى غـير جهة مـحاذاة الرائى؟ قلنا: إنا قد أجبنا من قبل وتكلمنا عليه.

واعلم أن الموانع على ضـربين: أحـدهمـا يمنع بنفسـه والثـانى يمنع بشرط. أما المانع بنفســه، فهو كالحجاب، وكون المرئى فى غيـر جهة محاذاة الرائى.

وأما المانع بشرط، فهو على قسمين: أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائى، والثانى ما يمنع الأمر إلى المرئى. ما يرجع إلى الرائى فهو كالرقة واللطافة، فإنه إنما يمنع لأمر يرجع إلى الرائى وهو ضعف الشعاع. وأما ما يرجع إلى المرئى، فنحو البعد المفرط فإنه إنما لا يرى لبعده حتى لو قرب لرئى.

فصار الحال فى المنع عنا لرؤية كالحال فى المنع عن الفعل، فكما أن المنع عن الفعل على قسمين؛ أحدهما، يمنع بنفسه وذلك كالقيد وما يجرى مجراه؛ والآخر، يمنع بشرط. ثم ما يمنع بشرط على ضربين؛ أحدهما، يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلة القدر والضعف؛ والآخر يرجع إلى الفعل، نحو كثرة الثقل فيه، كذلك الموانع عن الرؤية

فإن قيل: ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القدين تعالى لمانع غير معقول؟ قلنا: لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات، ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول، ويلزم مثل ذلك فى المعدوم، ومعلوم خلافة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه، ولو شاء لرأيناه؟ قلنا: المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه. وبعد، فلو جاز ذلك القديم تعالى لجاز مثله فى المعدوم، فيقال: إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن يريناه، فكما أن ذلك خلف من الكلام، كذلك ههنا.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأمور التى عددتموها ليست بموانع؟ قلنا: إن كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا، لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة، وأنه تعالى لو كان مرئيًا فى نفسه لوجب أن نراه الآن، وهذا قدتم بما ذكرتموه، على أنا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا نرى القديم تعالى الآن؟ قلنا: لو رأيناه لعلمناه ضرورة، لأن الرؤية طريق إلى العلم، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا، وقد عرف خلافه.

فإن قيل أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التى لو علم لما علم إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصل على الصفة التى لو علم إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة، ثم لا يجب فى كل عاقل أن يعلم القدين تعالى، فهلا جاز مثله فى مسألتنا، أن يكون القديم حاصلا على الصفة التى لو رئى لما رئى إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصل على الصفة التى لو رئى إلا لكونه عليها، ثم لا يجب أن نراه الآن.

قلنا: إن بين الموضعين فرقًا، لأن المصحح فى كونه عالمًا غير الموجب له، إذ المصحح له إنما هو كونه حيًا، والموجب له إنما هو العلم، وليس كذلك فى كونه مدركًا، لأن المصحح له هو كونه حيًا، وهو الموجب أيضًا، ففارق أحدهما الآخر.

وللقوم شبه فى هذا الباب:

من جملتهما قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"(١) قالوا: بين الله تعالى أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة، وهذا يدل على كونه مرئيًا على ما نقوله.

والأصل فى الكلام عليهم أن يمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلا، لأن الاستدلال بالسمع ينبنى على أنه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، والقوم لا يقولون بهذا، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلا. وعلى أنا قد بينا أن النظر ليس هو الرؤية، وتكلمنا عليه فلا وجه لإعادته.

---

(١) سورة القيامة - آية ٢٣.

ومما يتعلقون به قوله تعالى "رب ارنى انظر إليك"(١) قالوا: فهذا سؤال، فقد سأل موسى الله الرؤية، فدل ذلك على أنها جائزة على الله تعالى، فلو استحال ذلك لم يجز أن يسأله. قالوا: والذى يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان، أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه، والثانى أنه تاب، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه.

وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا: بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه، لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم. فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالا عن قومه. والذى يدل عليه قوله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وآله "ويسالك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى أكثر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة"(٢) وقوله عز وجل "وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة"(٣) فصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حمله على هذا السؤال.

ويدل عليه أيضا قوله حاكيًا عن موسى عليه السلام "أتهلكنا بما فعل السفهاء منا"(٤) فبين أن السؤال سؤال عن قومه، وأن الذنب ذنبهم.

فإن قيل لولا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى وإلا لما جاز أن يسأله لك لا عن نفسه ولا عن قومه، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه.

قلنا: فرق بينهما: لأن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع فجاز أن يطلب فيها دلالة سمعية، بخلاف مسألة الصاحبة والولد.

---

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٢.

(٢) سورة النساء - آية ١٥٣.

(٣) سورة البقرة - آية ٥٥.

(٤) سورة الأعراف - آية ١٥٥.

وقيل: إنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله، ولكن سأله عن ذلك لأن الأمة لم يكن يقنعهم جوابه، فسأله الله سبحانه ليرد من جهته جوابًا يقنعهم.

فأما ما ذكره فى الصاحبة والولد فلا يصح، لأنه إنما لم يسأل لا لأن الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك، حتى لو قدرنا أنهم طلبوا منه ذلك، وعلم أنه لا يقنعهم جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك، ليرد من جهته جوابًا يقنع.

وقد قيل: إن بين الموضعين فرقًا لأن إحدى المسألتين لا يمكن أن نستدل عليها بالسمع، والأخرى يمكن ذلك فيها، ففارق أحدهما الآخر.

وأما ما ذكروه من أن السؤال سؤال موسى عليه السلام، لأنه أضاف سؤال الرؤية إلى نفسه بقوله: "رب ارنى انظر إليك"[1] فلا يصح، لأنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه، وهذا ظاهر فى الشاهد. ألا ترى أن الكثير منا إذا شفع لغيره فى حاجة، ربما يقول: اقض حاجتى وأنجح طلبتى وما جرى هذا المجرى، فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره. وأما ما قالوه من أن السؤال سؤال موسى، لأن تاب عن ذلك، والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه، فلا يصح أيضًا، لأن توبته هو، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعى، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، فيكون ذلك تنفيرًا عن قبوله قوله.

وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة، وإنما كان ذلك امتحانًا وابتلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء.

وهذه الآية حجة لنا عليهم من وجهين:

---

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٣.

أحدهما، هو هو أنه تعالى قال مجيبًا لسؤاله "رب ارنى انظر إليك"(1) قال لن ترانى ولن موضوعة للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئيًا البتة، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه. فإن قالوا: أليس أنه تعالى حاكيًا عن اليهود "ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم"(2) أى لا يتمنون الموت، ثم قال حاكيًا عنهم "يا مالك ليقض علينا ربك قال أنكم ماكثون"(3) فكيف يقال: إن لن موضوع للتأبيد؟ قلنا: إن لن موضوعة للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازًا، وصار الحال فيه كالحال فى قولهم أسد وخنزير وحمار، فكما أن موضعها وحقيقتها لحيوانات مخصوصة ثم تستعمل فى غيرها على سبيل المجاز والتوسع، واستعمالهم فى غيرها لا يقدح فى حقيقتها، كذلك ههنا.

والوجه الثانى من الاستدلال بهذه الآية، هو أنه تعالى قال "لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى"(4) علق الرؤية باستقرار الجبل. فلا يخلو؛ إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه، وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه. لا يجوز أن تكون الرؤية باستقرار الجبل، لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فجيب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل بحال تحركه. ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى "ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط"(5).

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "تحيتهم يوم يلقونه سلام"(6) وقوله تعالى "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا"(7) إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء.

---

(1) سورة الأعراف - آية ١٥٥.
(2) سورة الجمعة - آية ٧.
(3) سورة الزخرف - آية ٧٧.
(4) سورة الأعراف - آية ١٢٣.
(5) سورة الأعراف - آية ٤٠.
(6) سورة الأحزاب - آية ٤٤.
(7) سورة الكهف - آية ١١٠.

والأصل فى الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، ولهذا غير الرؤية استعمل أحدها حيث لا يستعمل الآخر، ولهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلانًا وجلست بين يديه وقرأت عليه، ولا يقول رأيته. وكذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، ولكن رأيته على القصر. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازًا، وإذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل فنقول: المراد بقوله تعالى "تحيتهم يوم يلقونه سلام"[1] أى يوم يلقون ملائكته، كما قال فى موضع آخر "والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم"[2].

وأما قوله عز وجل "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا"[3] أى ثواب ربه، ذكر نفسه وأراد غيره. كما قال فى موضع آخر "وإنا أدعوكم إلى العزيز الغفار"[4] أى إلى طاعة العزيز الغفار، "وقال أنى ذاهب إلى ربى"[5] أى إلى حيث أرنى ربى. وكقوله "وجاء ربك"[6] أى وجاء أمر ربك. وقوله "واسأل القرية"[7] يعنى أهل القرية. ونظائر هذا أكثر من أن تحصى.

وبعد، فلو كانت هذه الآية دالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى، لوجب فى قوله "فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه"[8] أن يدل على

---

(١) سورة الأحزاب - آية ٢٤.

(٢) سورة الرعد - آية ٢٣.

(٣) سورة الكهف - آية ١١٠.

(٤) سورة غافر - آية ٤٢.

(٥) سورة الصافات - آية ٩٩.

(٦) سورة الفجر - آية ٢٢.

(٧) سورة يوسف - آية ٨٢.

(٨) سورة التوبة - آية ٧٧.

أن المنافقين أيضًا يرونه، وهم مالا يقولون بذلك. فليس إلا أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى فى كل حال، وأن لقاءه فى هذه الآية محمول على عقابه، كما فى تلك الآية محمول على لقاء ثواب الله أو لقاء الملائكة.

وفى الحكاية أن قاضيًا من القضاة استدل بقوله عز وجل "فمن كان يرجو لقاء ربه"(١) على أنه تعالى يرى: فاعترض عليه ملاح فقال: ليس اللقاء بمعنى الرؤية لأن أحدهما يستعمل حيث لا يستعمل الآخر، بل يثبت بأحدهما وينفى بالآخر، ولا يتناقض الكلام، وقال: لو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين. وقد قال الله تعالى "فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه"(٢) فيجب أن يدل على أن المنافقين يرونه. فقال له القاضى من أين لك هذا؟ فقال له: من رجل بالبصرة يقال له أبو على بن عبد الوهاب الجبائى، فقال: لعن الله ذلك الرجل، لقد بث الاعتزال فى الدنيا حتى ساط الملاحين على القضاة.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"(٣) قالوا: بين الله تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون، وفى ذلك ما نقوله.

والأصل فى جوابه، أن هذا الاستدلال بدليل الخطاب، وذلك لا يعتمد فى فروع الفقه فكيف فى أصول الدين. وبعد، فليس فى ظاهر الآية يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، لأنه تعالى قال "كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" ولم يقل عن رؤية ربهم. ومتى قالوا: المراد بقوله عن ربهم، عن رؤية ربهم، قلنا: ليس كذلك، بل المراد عن ثواب

(١) سورة الكهف - آية ١١٠.
(٢) سورة التوبة - آية ٧٧.
(٣) سورة المطففين - آية ١٥.

ربهم، لأنكم إذا عدلتم عن الظاهر قلتم بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل.

ومما يتعلقــون به، إجمــاع الصحابة على أنه تعــالى يرى، وإجمــاعهم حجة، فيجب إجماع الصحابة القضاء بأنه تعالى يرى.

قلنا: لا يمكن إدعاء إجماع الصحــابة على ذلك، فقد روى عن عائشة أنها قالت لما سمعت قائلا يقول إن محمداً رأى ربه، فقالت: لقد قف شعرى مما قلت، ثلاثًا من زعم أن محمداً ربه فــقد أعظم الفرية على الله تعالى، ثم تلت قوله تعالى "ومــا كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيــا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء"(١).

وبعد، فمعلوم من حال أمير المؤمنين على عليه السلام وكبار الصحابة، أنهم كــانوا ينفــون الرؤية عن الله تعــالى. وأنت إذا نظرت فى خطــب أميــر المؤمنين، وجدتها مشحونة بنفى الرؤية عن الله تعالى، فيبطل ما قالوا.

ومما يتعلقون به، أخبار عن النبى صلى الله عليه وآله، وأكثرها يتضمن الخبر والتشبيه، فــيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قال فإنه قال حكاية عن قوم، والراوى حذف الحكاية ونقل الخبر.

ومن جــملتهــا وهو أشف ما يتــعلقون به، مــا يروى عن النبى ﷺ أنه قال: "سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر"(٢).

ولنا فى الجواب عن هذا طرق ثلاثة:

أحدها؛ هو أن هذا الخبر يتضمن الجبــر والتشبيه، لأنا لا نرى القمر إلا مدوراً عاليًا منوراً، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد،

---

(١) سورة الشورى - آية ٥١.

(٢) رواه البخارى والزمذى أحمد.

فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبى ﷺ، وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا.

والطريقة الثانية؛ هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبى حازم، عن جرير بن عبد الله البجلى، عن النبى صلى الله عليه وعلى آله. وقيس هذا مطعون فيه من وجهين: أحدهما؛ أنه كان يرى رأى الخوارج؛ يروى أنه قال: منذ سمعت عليًا على منبر الكوفة يقال: انفروا إلى بقية الأحزاب - يعنى أهل النهروان - دخل بغضه قلبى، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه، فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله ولا يحتج بخبره. والثانى؛ قيل إن خولط فى عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم فى حال عدم التمييز، ولا ندرى أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل، ويحكى(٤) عنه أنه قال لبعض أصحابه: أعطنى رهمًا اشترى به عصًا، أضرب بها الكلاب، وهذا من أفعال المجانين. ويقال أيضًا أنه كان محبوسًا فى بيت فكان يضرب على الباب فكلما أصطفق الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الجنون عليه.

وأما االطريقة الثالثة؛ هو أن يقال: إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبرًا من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا تقتضى العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات، وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به. ثم إن هذا الخبر معارض بأخبار رويت، منها ما روى أبو قلابة عن أبى ذر أنه قال: قلت للنبى: هل رأيت ربك، فقال: نور هو، أنى أراه[١] أى، أنور هو؟ كيف أراه؟ فحذف همزة الاستفهام جربًا على عادتهم الاختصار، وعلى هذا قال الشاعر:

فو الله ما أدرى وإن كنت داريًا   بسبع رميت الجمر أم بثمان

(١) رواه مسلم فى كتاب الإيمان.

وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: لن يرى الله أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة. وقد قيل لعلى عليه السلام: هل رأيت ربك؟ فقال: ما كنت لأعبد شيئًا لم أره. فقيل: كيف رأيت؟ فقال: لم تره الأبصار بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، موصوف بالدلالات، معروف بالآيات، هو الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم.

ثم تناوله نحن على وجه يوافق الدلالة العقل، فنقول: المراد به سترون ربكم يوم القيامة، أى ستعملون ربكم يوم القيامة كما تعلمون ليلة البدر. وعلى هذا قال: لا تضامون فى رؤيته، أى لا تشكون فى رؤيته فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك. والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن، وورد به الشعر. فقال الله تعالى "ألم تر إلى ربك كيف مد الظل"[1] وقال: "ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل"[2] وقال: "أولم ير الذين كفروا إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى أفلا تؤمنون"[3] وفى الشعر:

رأيت الله إذا سمى نزارًا وأسكنهم بمكة قاطنينا

أى علمت الله تعالى.

وقال حاتم بن طى:

أما وى إن يصبح صداى بقفرة من الأرض لا ماء لدى ولا خمر

ترى أن ما أنفقت لم يك ضرنى وأن يدى مما بخلت به صقر

(١) سورة الفرقان - آية ٤٥.

(٢) سورة الفيل - آية ١.

(٣) سورة الأنبياء - آية ٣٠.

أما وى مـا يغنى الثراء عن الـفتى   إذا حشرجت يومًا وضاق بها الصدر

أمـــا وى إن المال غـــاد ورائح   وباق من المال والأحـاديث والذكر

فإن قالوا: النبـى صلى الله عليه وآله إنما أورد هذا الخبر مـورد البشارة لأصحابه، وأى بشارة فى أن يعلمـوا الله تعالى فى دار الآخرة، ومعلوم ألمهم يعلمونه فى دار الدنيا؟ قلنا: إنما بشرنا بالعلم الضرورى، والعلم الضرورى لا يثـبت إلا فى دار الآخرة. فـإن قالوا: أى بشـارة فى أن الله تعالى ضـرورة؟ قلنا: لأن لا يلزم مـئونة النظر وتعب الفكر. فـإن قال: فيـجب على هذا أن يكون المنافقـون والمؤمنون سواء، لأنهم يعلمون الله ضـرورة كالمؤمنين. قلنا: إن المنافقـين والكفر وإن علمـوا الله تعالى ضـرورة فلا يكون حـالهم وحال المؤمنين سـواء، لأن المؤمنين إذا عـرفـوا الله تعالـى ضرورة، وعـملوا دوام ثوابهم، ازدادوا فرحًـا وسرورًا، ويكون عيـشهم أهنا وأرغـد، وليس كذلك حال المنافـقين، لأنهم إذا عرفوا اللـه تعالى ضرورة، وعلموا دوام عـقابهم، ازدادوا غمًا وحسرة، وكانوا فى عقوبة وعذاب.

فإن قالوا: الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، نحو رأيت فـلانًا فاضـلا، ولا يحوز الاقـتصـار على أحد مـفعـوليه إلا إذا كـان بمعنى الشاهد، قلنا: لا يمـتنع أن يكون الأصل ما ذكـرتموه، ثم يقتصـر على أحد مفـعوليه توسعًـا ومجازًا، كمـا أن همزة التعـدية إذا دخلت فى الفعل الذى يتعدى إلى مفـعولين، يقتضى تعديه إلى ثلاث مفـعولين، ثم قد يدخل على الفـعل الذى هذا حاله ويقـتـصر على مـفعـولين، ولهـذا قال تعـالى "أرنا مناسكنا"[1] فأدخل الهمـزة على الرؤية واقتصر على مفـعولين على أن حال الرؤية إذا كـانت بمعنى العـلم ليس بأكـثـر من معـنى من حـال العلم، أنهم يقتصـرون فى العلم على أحد مفعـولين فيقولون أعلم مـا فى نفسك، ولهذا

---

(١) سورة البقرة - آية ١٢٨.

قال تعـالى: "تعلم ما في نـفسي ولا أعلم ما فـي نفسك"[1] فإن قال: إن العلم ههنا بمعنى المعـرفة، فلهذا جـاز أن يقتصـر على أحد مفـعولين؟ قلنا: فارض منا يمثل هذا الجواب، فنقول: إن الـرؤية في الخبر بمعنى المعرفة، لأن المراد بقول: ستـرون ربكم يوم القيامة، أي ستـعرفون ربكم يوم القيامـة كما تعرفون القمر ليلة البدر، فلا يجب أن يتعدى إلى مفعولين.

وللمخالف في هذا الباب شبه من جهـة العقل من جملتها، قولهم: إن القديم تعالى عندكم راء لذاتـه فيجب أن يرى نفسه فيـما لم يزل، وإلا خرج عن كونه رائيًا لذاته، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قلنا: لنا في هذه المسـألة طريقان: أحدهمـا، هو أن يقول: أنا لا نسلم أنه راء لذاته، بل القـديم تعـالى إنما يرى الشـيء لكونه حـيًا بشـرط وجـود المدرك، وكونه حيًا من مقتضى صفة الـذات، وكونه مدركًا من مقتضى صفة الذات، فكيف يصح أن يقال إنه عز وجل راء لذاته؟

والطريقة الثانيـة، هو أن يقول: هب أن الله تعالى راء لذاته، أليس أنه عز وجل لا يجب أن يدرى المعدومات مع كونه رائيًا لذاته؟ فإن قالوا: إنما لا يجب أن يرى المعدومات لأن الرؤية مستـحيلة على المعدومات، قلنا: وكذلك القديم تعالى تستحيل عليه الرؤية، فلا يجب أن يرى نفسه فيما لم يزل.

ومما يتعلقـون به، قولهم: قد ثبت أن الله تعـالى راء لغيره فـيجب أن يرى نفـسه، لأن العلة في صـحة أن يرى غيـره هي العلة في صـحة أن يرى نفسه. دليله الشاهد، فإن كان من صح أن يرى غيره نفسه، ومن لم يصح أن يرى غيـره لم يصح أن يرى نفسـه، والعلة هو ما يـثبت الحكم بثـباته ويزول بزواله.

---

(١) سورة المائدة - آية ١١٦.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل الطريق إلى صحة العلة هو أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها، ولم يكن هناك ما تعليق الحكم عليه أولى به وفى مسألتنا ما تعليق الحكم عليه، فلا يصح ما ذكرتموه.

وبعد، فإن هذا قياس الرائى على المرئى، وأحدهما مباين الآخر، لأن الرائى إنما يصح أن يرى الشىء لكونه حيًا صحة الحاسة، والمرئى إنما يرى لكونه مرئيًا فى نفسه بشرط أن يكون موجودًا فى الحال، وليس كذلك القديم تعالى، فلا يصح أن أورتموه. وهل هذا إلا كأن يقال: إن من كان حيًا، كان يجب أن يكون رائيًا الشىء، يجب أن يكون مرئيًا، فكما أن هذا خف من الكلام، كذلك هنا، لأن المعلوم أن الشىء لا يرى لكونه حيًا وإنما يرى لكونه على الصفة التى يتعلق بها الإدراك، والرائى وإنما يرى الشىء لكونه حيًا. وبعد، فما أنكرتم أن الواحد منا إنما يصح أن يرى نفسه لأنه مما تصح رؤية، وليس كذلك القديم تعالى لأن الرؤية مستحيلة عليه، ففارق أحدهما الآخر.

ومما يتعلقون بها أيضًا، قولهم: قد ثبت أن القديم تعالى موجود، فيجب أن يكون مرئيًا.

وجوابنًا عن ذلك أن نقول: ولم قلتم: إن من كان موجودًا يجب أن يكون مرئيًا؟ فإن قالوا: لأن مصحح الرؤية(٢) إنما هو الوجود، بدليل أن الشىء متى كان موجودًا كان مرئيًا، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئيًا، وبهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من المصحح. قلنا: كيف يصح قولكم إن الشىء متى كان موجودًا يرى، ومعلوم أن كثيرًا من الموجودات لا ترى، كالإرادات والكراهات وغير ذلك؟ ثم نقول لهم: ولم قلتم إنه إذا لم يكن موجودًا لم يصح أن يرى، أو ليس عندكم أنه يرى المعدومات بأن يخلق الله تعالى الإدراك المتعلق بها ثم يقال لهم: كيف يصح قولكم إن المصحح للرؤية إنما هو الوجود، ومعلوم أن الشىء عندما تصح رؤيته كما تتجدد له صفة الوجود تتجدد له صفات أخرى، فليس بأن تجعل الصفة المصححة للرؤية هى

الوجود، أولى من أن تجعل الصفات الأخر، فما أنكرتم أن المصحح لها غير هذه الصفة؟ فإن قيل: وما تلك الصفة قلنا: لا يلزمنا بيانه على طريق الجدل، غير أنا نتبرع فنقول: إن تلك الصفة إنما هو التحيز فى الجوهر، والهيئة فى الكون. فإن قالوا لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح، وذلك مما لا يجوز؟ ألا ترى أن كون أحدنا حيًا لما صحح كونه عالمًا قادرًا لم يختلف البتة، حتى وجب فى كل عالم أن يكون حيًا، كذلك فى مسألتنا لو كان التحيز هو المصحح للرؤية فى الجوهر، لوجب فى كل مرئى أن يكون متحيزًا، والمعلوم خلافه. وجوابنا أنه لا يمتنع اختلاف المصحح، ألا ترى أن المصحح لكون أحدنا عالمًا قادرًا حيًا موجودًا، إنما هو كون القديم تعالى قادرًا عالمًا حيًا. ثم ليس يجب أن يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما ذكرناه، بل المصحح لها ما هو عليه فى ذاته، كذلك فى مسألتنا.

ومما يتعلقون به أيضًا، قولهم: إن إثبات الرؤية لله تعالى لا تؤدى إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويره فى حكمه، ولا إلى تكذيبه فى خبره، فيجب أن تثبت الرؤية لله تعالى ويقال إنه مرئى.

وهذه شبهة مسترقة من شيخنا أبى على، فإنه قال فى كتاب "من يكفر ومن لا يكفر" أن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون كفرًا لأنه لا يؤدى إلى حدوثه ولا إلى حدوث معنى فيه وعد هذه الأمور، فظن القوم لجهلهم أن هذا يدلهم على إثبات الرؤية.

فيقال لهم: إن نفى الرؤية عن الله تعالى إلى حدوثه، ولا إلى جدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تجويره فى حكمه، ولا إلى تكذيبه فى خبره، فيجب أن ننفى عنه الرؤية، وهذه الطريقة تعى قلب النسوية.

وبعد، فإن ثبات جبريل عليه السلام فى السماء لا يؤدى إلى حدوث القديم تعالى، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيهه بخلقه، ولا إلى تكذيبه فى خبره. ثم لا يجب أن يقال: إن جبريل فى السماء السابعة، وكذلك فإن إثبات بلدة بين الرس وأصفهان أعظم منهما لا يؤدى إلى ذلك ففسدت هذه الطريقة.

ثم يقال لهم: إن إثبات الرؤية يؤدى إلى حدوثه، وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره فى حكمه، وإلى تكذيبه فى خبره، لأن الشىء إنما يرى إذ كان مقابلا، أو حالا فى المقابل، وهذه من صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالى جسما، وإذا كان جسما يجب أن يكون محدثًا، لأن الأجسام لا تخلو من المعانى المحدثة فيؤدى إلى حدوثه، وكذلك إذا كان جسما تجوز عليه الحاجة، وتجور عليه الزيادة والنقصان، وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجوز أن حكمه، ويكذب فى خبره، تعالى عن ذلك. فإذا كان إثبات الرؤية لله تعالى يؤدى إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفى عنه على ما نقوله.

أعلم أن من خالقنا فى هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ أما أن يحقق الرؤية فيقول: إن الله تعالى يرى مقابلا لنا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل، أولا يحقق فيقول: إنه تعالى يرى بلا كيف. فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافرًا لأنه جاهل بالله تعالى، والجهل بالله كفر. والدليل على ذلك إجماع الأمة، وإجماع الأمة حجة. ومن قال إنه تعالى يرى بلا كيف فلا يكفر، لأن التكفير إنما يعرف شرعًا، ولا دلالة من جهة الشرع يدل على ذلك. والذى ألزمهم فى الكتاب هو أنه تعالى لو جاز أن يرى لجاز أن يلمس ويشم، خاصة على مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب فيجب أن يكون القديم تعالى مشتهى معشوقًا، تعالى الله عن ذلك عملوا كبيرًا، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل، فى نفى الثانى

والغرض به، الكلام فى أن الـله تعالى واحد لا ثانى له يشـاركه فيـما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحد الذى يستحقه.

وقبل الشروع فى المسألة لابد من أن نبين حقيقة الواحد.

أعلم أن الواحد قد يستعمل فى الشىء ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض على مـثل ما نقـوله فى الجزء المنفـرد أنه جزء واحـد، وفى جزء من الـسواد والبيـاض أنه واحد. وقد يستـعمل ويراد به أن يختص بصـفة لا يشاركه فـيه غيـره، كما يقـال فلان واحد فى زمـانه. وغرضنا إذا وصفنا الـله تعالى بأنه واحد إنما هو القسم الثانى لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح فى أن لا يتجزأ ور يتبعض، وإن كان كذلك، لأن غيره يشاركه فيه.

إذا ثبت هذا فـالمخالف فى المـسألة لا يخلو؛ إمـا مع الله قـديمًا ثانيًـا يشـاركه فى صـفـاته، ولا قائـل بهذا يقـول، وإن كـان الإشكال فى إبطاله كالإشكال فـى إبطال المذاهب الثانى، بل أكـثر. أو يقول: إن مع اللـه تعالى قـديمًا ثانيًـا يشاركـه فى بعض صـفاته، والقـائل بهـذا المذهب الديصانيـة، والمانوية، والمجوس، وسنفصل الكلام عليهم إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ونحن نورد دلالة نعم كلا المذهبـين بالإفساد، فنقـول: لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلا له لأن القـدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيـها يوجب التماثل والاشتراك فى سـائر صفات النفس. وإذا كان كذلك، والقـديم تعالى قادرًا لذاته وجب أن يكون الثانى أيضًـا قادرًا لذاته، فيجب صـفة وقوع التمانع بينهمـا، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أيضًا أن يحصل مقدوره إذا حصل داعـيه إليه ولا منع يريد أحدهمـا تحريك جسمـه والآخر يريد تسكينه لكان لا يخلو؛ إما أن يـحصل مرادهمـا وذلك يؤدى إلى اجتمـاع الضدين،

أولا يحصل مرادهما، وذلك يقدح فى كـون الواحد الذى يثبت بالدلالة قادراً لذاته، أو يحصل مـراد أحدهما دون الآخـر. فمن حصل مراده فـهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع يتناهى المقدور قادر بقدرة والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسما، وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسما.

وهذه الدلالة مبنية على أصول: منها أن القـديم قديم لنفسه، ومنها أن الاشـتراك فى صـفـة صفـات الذات يوجب التـمـاثل والاشـتراك فى سـائر الصفات، ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقـوه التمانع بينهما، ومنها أن من حق القادر على الشيء إذا دعـاه أن يحصل لا محالة، حـتى لو لم لخرج عن كـونه قادرًا، ومنهـا أن من حق القـادر على الشيء أن يكون قـادراً على جنس ضـده إذا كان له ضـد، ومنهـا أن من لم يحصـل مراده يكون ممنوعًـا متـناهى المقدور، ومنهـا أن متناهى المقـدور لابد من أن يكون قادرًا بـقدرة، ومنها أن القادر بالقـدرة لابد من أن يكون جسما، ومنهـا أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما.

أما الكلام فى أن القديم قديم لنفسه، وأن الاشتراك فيها يوجب التماثل فقد تقدم.

وأما الكلام فى أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما، فهو لأن من حق القـادر على الشيء أن يكون قـادرًا على جنس ضده إذا كـان له ضد، وإذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما على ما ذكرنا.

فإن قـيل: وما التمـانع؟ قلنا: هو أن يفعل كل واحد من القـادرين ما يمنع به صاحبه.

وأما الكلام فى أن مـن حق القادر على الشيء إذا دعـاه الداعى إليه أن يحصل لا محالة فظاهر، لأن الواحد منا إذا كان جائعًا وبين يديه طعام شهى لذيذ، وكـان له داع إلى أكله لابد من أن يأكله حـتى لو لم يأكله لخـرج عن كونه قادراً.

وأمـا الكلام فى أن من لم يحـصل مراده فـإن يكون ممنوعًـا فظاهر لا إشكال فيه، لأنه لو لم يكن ممنوعًا لحصل مراده، فلما لم يحصل دل على أنه ممنوع.

وأمـا الكلام فى أن الممنوع مـتناهى المقـدور، فهـو أنه لم يكن كـذلك لحصل مراده، فلمـا لم يحصل مراده على أن مقـدوره قد تناهى. ألا ترى أن أحدنا إذا خاذل حـمل الثقيل فلابد من أن تكون قـدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه، ومتى لم يكن رفعه علم أن مقدوره قد تناهى.

وأما الكلام فـى أن متناهى المقدور قـادر بقدرة، فـهو أن الذى يحـصر المقدورات فى الجنس والعـدد إنما هو القدرة، فإذا تناهى مـقدوره دل على أنه قادر بقدرة.

وأما الكـلام فى أن القادر بالقـدرة لابد من أن يكون جسـما، فـهو أنه القدرة لا يصح الفـعل بها إلا بعد استـعمال مـحلها فى الفعل أو فى بسبـبه ضـربًا من الاستـعمـال، ألا ترى أنه لا يمكننا رفع الثـقـيل بما فى أيدينا من القدرة إلا بعد أن نستـعملها فى الفعل أو فى سببه نوعا من الاسـتعمال، فإذا كان كذلك وجب أن يكون جسما.

وأما الكلام فى أن خلق العالم لا يجوز أن يكون جسما فقد تقدم.

فإن قـيل، ما أنكرتم أن مقـدورهما واحـد، لأنهما قـادران للذات فلا يعلم وقوع التمانع؟ وصار الحال فيه كالحال فى الواحد منا مع نفسه، فكما أنه لا يصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحدًا، كذلك هنا.

ولنا فى الجواب عن ذلك طرق:

أحدهمـا، ما سلكها شيـخنا إسحق بن عيـاش، وتحريرها، هو أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورها متـغايرًا، سواء كانا قادرين للذات أو لمعنى لأن الذى دل على استحالة مقـدورى قادرين، لم يفصل بين أن يكون قادرين

للذات أو لمعنى وما دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين، لم يفصل بين أن تكون هذه الصفة مستحقة للذات أو لمعنى.

بيان ذلك، أن من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي إلى فعل، أن يحصل لا محالة، وفي ذلك صحة ما نقوله، وكان يقول: إن هذه الصفة لا تقع في الذوات إلى مختلفة، كما أن القدرة لا تقع إلا مختلفة. إلا أن الاعتماد على هذه الطريقة لا يصح لأن هذا ينقض الأصل الذي مهدناه من قبل، وهو أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات، فكان يجب إذا قدر أحدهما على شيء لذاته، أن يكون الآخر قادراً على ذلك الشيء.

والطريقة الثانية، ما ذكرناه قاضي القضاة. وتحريرها، هو أنا نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما، ولهذا فإن نفاة الأعراض يعرفون صحة التمانع، وإن لم يخطر ببالهم تغاير المقدوران ولا تماثلها، إلا أن لقائل أن يقول: إنا ما لم نعلم تغاير المقدورين لا نعلم صحة التمانع، وأما ما ذكرتموه في نفاه الأعراض فليس يصح، لأن نفاه الأعراض يرفضون تغاير المقدورات على سبيل الجملة وإن لم يعلموا على سبيل التفصيل.

والطريقة الثالثة، وهو أن المقدور الواحد بين القادرين محال، وإثبات الثاني يؤدي إليه، فيجب أن يكون محالا، لأن ما يؤدي إلى المحال يكون محالا مثله. وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم، مشكلة من طريق الجدل، لأن للخصم أن يقول هذا انتقال من دلالة التمانع إلى دلالة أخرى. ويمكن أن يقال إن هذا ليس بانتقال، وإنما هو استعانة ببعض ما يذكر في دليل آخر ودفعًا السؤال السائل. يبين ذلك إنما لم نعتمد على هذا القدر، بل قلنا: لو كان مع الله قديم آخر لكان مثلا له، فكان يجب أن يكون قادراً كهو، ومن

حق كل قادرين صحة التمانع بينهما. ثم لما أورد علينا هذا السؤال أسقطناه بقولنا: إن المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون انتقالا.

والأحسم للشغب هو أن تحرر دلالة التمانع تحريراً آخر فنقول: لو كان مع الله تعالى قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون قادراً مثله، فلا يخلو؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورهما متغايراً، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدورهما متغايراً وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما، فيؤدى إلى تلك الوجوه التى ذكرناها.

فإن قيل: قد بنيتم صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما فى الإرادة، وهما لا يختلفان فى ذلك، لأن الإرادة الموجود ة لا فى محل كما توجب الصفة لهذا، توجب الصفة لذاك، إذ لا اختصاص لها بأحدهما دون الآخر.

قلنا: إن من حكم كل حيين صحة اختلافهما فى الإرادة، سواء كانا مريدين بإرادة موجودة لا فى محل، أو لم يكونا كذلك. وإثبات الثانى يقتضى فساد هذا الأصل فيجب فساده. وليس لقائل أن يقول: هذا انتقال من دلالة التمانع إلى غيرها، لأن هذا استعانة ببعض ما تذكره فى دليل آخر دفعًا لسؤال السائل على ما تقدم، ذلك لا بعد انتقالا.

على أنا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما فى الإرادة، وإنما بنيناه على صحة اختلافهما فى الداعى، وما من قادرين إلا ويصح اختلافهما فى الداعى. ألا ترى النائمين قد يتمانعان فى تجاذب كساء مع فقد الإرادة.

وبعد، فإن التمانع ليس بأكثر أن يفعل أحدهما ضد ما يفعله الآخر،

وهذا يصح فى مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، ولهذا فإن من وقف على شفير الجنة والنار، وعلم ما فى الجنة من المنافع، وما فى النار من المضار، وسلب عنه إرادة دخول الجنة، وخلق فيه إرادة دخول النار، فإنه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الإرادة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنهما حكيمان لا يتمانعان؟ قلنا: إنا لم نبن الدلالة على وقوع التمانع بينهما، وكيف وفى ذلك إثبات ما نروم نفيه. وإنما بنينا على تقدير التمانع بينهما، والتقدير كالتحقيق ههنا، وصار الحال فى ذلك كالحال فى تقدير الاصطلاح بين زيد والأسد وإن علمنا أنهما لا يتصارعان البتة، فكما أنا إذا قدرنا بينهما الاصطراع أمكننا أن نعلم كون أحدهما غالبًا وكون الآخر مغلوبًا، ونعلم أن من غلب فهو الممنوع، والممنوع ضعيف متناهى المقدور وكذلك فى مسألتنا.

واعلم أن التقدير ربما يقوم مقام التحقيق وذلك مثل ما نحن فيه، وربما لا يقوم مقامه، وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة الله تعالى فإنه لا يقوم مقام الوقوع، إذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة، وليس كذلك إذا هو قدر وقوعه من قلبه. فالوجه فى ذلك أن يحال السؤال ويقال: خطأ قول من قول: إنه يدل على الجهل والحاجة، وخطأ قول من يقول إنه لا يدل عليه، فهذه هى الدلالة العقلية.

فأما دلالة السمع فأكثر من أن تذكر، نحو قوله جل وعز "لا إله إلا هو" وأشباهه، وكذلك فمعلوم ضرورة من دين النبى عليه السلام، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل[1].

---

(١) تعليق من نسخة أخرى من معتمدين الملاحمى على نفى القديم الثانى، قال: لو كان لله ثان لوجب أن يشاركه فى جميع صفاته ومن جملتها العدل والحكمة، إذا كان كذلك لم يجز أن يرسل ولا أحدهما رسولا كاذبًا، وقد ثبت أن نبينا محمدًا وكل جميع الأنبياء اتفقوا على الأخبار بأنه لا إله الا الله واحد ودعوا إلى ذلك، فلو كان ثم ثان لكان=

اعلم أنا قد ذكرنا أنه لا خلاف فى أنه ليس مع الله تعالى ثان يشاركه فى جميع صفاته، وإنما الخلاف فى أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه فى بعض صفاته دون البعض.

والمخالف فى ذلك هم الثنوية. ثم اختلفوا؛ فمنهم من أثبت إلهين: النور والظلمة وقال بكونهما حيين وهم المانوية، ومنهم من أثبت إلهين النور والظلمة، وقال: النورحى والظلمة موات وهم الديصانية ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية فى قدمهما وأن العالم ممتزج منهما، وأن جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل، ومنهم من قال بإثبات ثالث مع النور والظلمة لأنهم لما رأوا أن العالم ممتزج منها قالوا: لابد من مازج يمزجه فأثبتوا الثالث وهم المرقيونية. وأما المجوس فهم طائفة من الثنوية أيضًا، إلا أنهم يغيرون العبارة، فيسمون النور يزدان والظلمة أهرمن ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال بقدمها، ومنهم من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن. ثم اختلفوا فى كيفية حدوثه؛ فمنهم من قال إنه حدوث من عفونات الأرض، ومنهم من قال لا بل حدث من فكرته الردية، فإن يزدان لما استوى له الأمر واستتب، فكر فى نفسه فقال: لو كان مضاد يناز عنى كيف يكون حال معه؟ فتولد من فكرته الردية هذه أهرمن، فقال له: أنا منازعك ومخاصمك، وكاد يقتتلان فسفر هناك ملك فأصلحا إلى أجل معلوم. وعندهم أنه إذا جاء ذلك الوقت يغلب حينئذ يزدان أهرمن ويقتله، ويصفوا له العالم.

وعند هؤلاء الفرق الأربع، أن النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه، وأن الظلمة مطبوعة على الشر لا يقدر إلا عليه. والذى أداهم إلى هذا المذاهب، أنهم اعتقدوا أن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاماً، والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذًا، وأن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا للحسن

=ذلك كذبًا، وذلك لا يجوز من الحكيم - أعنى إرسال الكذبة - وهو دليل جيد على نفى الثانى.

والقبيح، فأثبتوا لذلك فاعلين: يفعل أحدهما الحسن بطبعه، والآخر القبيح بطبعه.

ودلالة التمانع، كما تدل على فساد القول بأن مع الله تعالى ثانيًا يشاركه فى جميع صفاته، تدل على فساد مذهب هؤلاء أيضًا.

وأحد ما يدل على فساد مذهبهم أيضًا، هو أن النور جسم رقيق مضىء، والظلمة جسم رقيق غير مضىء، والأجسام عن الحوادث ولا تنفك عنها، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها، فكيف يجوز أن يكونا قديمين.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنهما إذا كان قديمين وكان أحدهما قادراً لذاته، ومن يكون كذلك إلا والخير والشر مقدورا لكل واحد منهما، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الأخر.

وأحد ما يدل على ذلك، هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يبطل حسن الأمر والنهى والمدح والذم لأن الأمر لا يخلو؛ إما أن يكون أمرًا بالخير، أو أمرًا بالشر. فإن كان بالخير فلا يخلو إما أن يكون أمرًا للنور أو للظلمة، لا يجوز أن يكون أمرًا للظلمة لأنها غير قادرة عليه، ولا يجوز أن يكون أمرًا للنور لأنه لا يمكنه الانفكاك عنه، والأمر بما هذا حالة، بمنزلة إمرة المرمى به من شاهق بالنزول، فكما أن ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك، كذلك ههنا. وإن كان أمرًا بالشر فلا يخلو؛ إما أن يكون أمرًا للنور أو للظلمة، والكلام فيه كالكلام فى الأول.

وهذه القسمة تعود فى النهى وفى المدح وفى الذم. فهذا هو الكلام على المانوية من الثنوية.

وهكذا الكلام على الديصانية يكون، غير أنا نخصمهم بوجه آخر فنقول: إن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر لابد من أن تكون قادرة، وإذا كانت قادرة لا بد أن تكون حية، فكيف يصح قولكم: إنها موت؟

وأما المرقيونية فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك، ووجه آخر. يخصهم، وذلك الوجه هو أن نقول: إن هذا الثالث إذا كان قديمًا وجب أن يكون مثلا لهما، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب أن يكون مثلا للنور والظلمة جميعًا، فإذا كان أحدهما قادرًا على الخير وجب أن يكون الآخر أيضًا قادرًا عليه، ووجب أيضًا أن يكون الثالث قادرًا عليه، وهذا يؤذن بوقوع الاستغناء به عنهما.

وأما الكلام على المجوس الذين يقولون بحدوث أهرمن، فهو أن يقال لهم: إن يزدان إذا جاز أن يخلق ما هو أصل لكل شر، فهلا جاز أن يخلق الشر بنفسه من دون واسطة، وليس يمكنهم أن يقبلوا ذلك علينا فيقولوا: أليس الله عندكم خلق الشيطان وهو أصل لكل شر، فلم يجز أن يخلق الشر بنفسه. لأنا لم نقل: إن الشيطان موجب للشر وأنه مطبوع عليه، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر، إن شاء اختار هذا وإن يشاء اختار ذلك، فلا يلزمنا ما ألزمناكم. وإن لزم هذا فإنما يلزم إخوانكم المجبرة، لأنهم يقولون إن القدرة موجبة، وأن المؤمن لا بقدر إلا على الإيمان، والكافر لا يقدر إلا على الكفر. وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس لأنهم يقولون: النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة، والظلمة مطبوعة على الشر ولا تقدر إلا عليه. وهذا مذهب القوم بعينه.

ووجه آخر من المضاهاة بين المذهبين، هو أنهم يقولون: إن مزاج العالم حصل بفاعلين بالنور والظلمة، وأنه حسن من جهة النور، قبيح من جهة الظلمة. وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون: إن الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد، وهو حسن الله قبيح من جهة العبد.

ووجه آخر من المضاهاة، هو أن المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه، والنهى عما لا يمكن الانفكاك عنه. فإنهم ربما يصعدون ببقرة إلى موضع عال، ويشدون قوائمها ثم يدهدونها من هناك إلى أسفل، ثم يقولون:

أنزلى ولا تنزلى، ثم سقطت وماتت يأكلونها ويقولون: إنها يزدان كشت، وهذا هو بعينه مذهب القوم لأنهم يقولون: إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وهو لا يقدر عليه، ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه. ووجه آخر من المضاهاة، هو أنهم يقولون: إن نكاح الأم والبنات بقضاء الله تعالى وقدره، كما أن المجبر يقولون فيه وفى جميع المقبحات، أنها بقضاء الله وقدره بل حالهم أسوأ من حال المجوس، لأن المجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن، ثم أضافوه إلى الله تعالى، اعتقدت فيه القبح ثم أضافته إلى الله تعالى.

وقد ذكر وجوه فى المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس تركناها كراهية الإطالة. وإذ قدر نقرر صح دخلوهم قول النبى صلى الله عليه وآله "القدرية مجوس هذه الأمة"(١) وسنعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى. فهذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس.

وشبههم فى هذا الباب، هو أن قالوا: إن لآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفًا بالخير والشر جميعًا.

وجوابنا، أنا لا نسلم أن الآلام قبيحة كلها. وأن الملاذ حسنة كلها، بل فيها ما يقبح وفيها ما يحسن، لأنها إنما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه، ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق فى الأسفار طلبًا للعلوم والأرباح وأن نقتصد ونحتجم، ونستقبح بعقولنا بالأشياء المغصوبة.

وبعد، فلم لا يجوز فى الفاعل الواحد أن يكون موصوفًا بالخير والشر؟ فإن قالوا: لأنهما متضادان، قلنا: ومن أين أن الألم واللذة يتضادان ونحن لا نسلم بل هما من جنس واحد. وبعد فإن لم يجز فى الفاعل الواحد أن يكون موصوفًا بهذين دفعة واحدة، يجوز أن يوصفه بهما على وقتين، فهلا جاز فى

---

(١) حديث ضعيف: ضعفه علماء الحديث.

الفاعل الواحد أن يفعل الأمل فى وقت واللذة فى وقـت آخر، فلا تحتاج إلى فاعلين.

وقد سألهم مشايخنا رحمهم الله مسائل لا محيص لهم عنها.

منها، هو أنا لـو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفـعا إلى ظلمـة شديدة، ضاع من أحدهما بدرة واستتر الآخـر من العدو، فإن هذه الظلمة محسنة(٢) إلى من سنتر من العدو، ومسيئة إلى من ضاع منه البدرة، وكذلك إذا طلعت الشمس فإن هذا النور محسن إلى من ضاع هذه البدرة منه، إلى من استر عن العدو. وفى هذا فساد مذهبهم.

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو الهذيل على بعض الثنوية فأسلم.

ومن ذلك أخذ أبو للطيب قوله:

فكم لـظلام الليل عنـدك من يدك	تخـــــبـــــر أن المانـوية تـكذب
وقـاك ردى الأعداء يسـرى إليـهم	وزادك فـيـه ذو الـدلال المحـجب

ومن هذه الأسئلـة، أن أحدنا يعلم أنه كاذب، فـمن الذى يعلم ذلك؟ فإن قـالوا: النور، فقد وصفـوه بخصلة من خصـال الشر وهو الكذب، وإن قالوا: الظلـم، فقد وصـفوه من خصـال الخيـر وهو العلم. ولا يملكهم أن يقولوا: إن العالم أحدهما والكاذب الآخر، لأن كلامنا فى شخص واحد.

ومنها، أن أحدنا يسىء ثم يعتذر فـمن المسىء ومن المعتذر؟ فإن قالوا: النور، فـقد وصـفوه بخـصلة من خـصال الشـر وهو الإساءة، وإن قـالوا: الظلمة، فـقد وصفوه بخـصلة من خصال الخـير وهو الاعتذار، فـإن قالوا: الظلمة، تسـىء والنور يعتذر، قلنا: الاعـتذار من غـير الإساءة قـبيح، وهذا يقتضى وصف النور بخـصلة من خصال الشر. فإن قالوا: الاعـتذار من غير صاحب الإسـاءة لا يقبح ولهـذا فإن الولد يـعتذر من إسـاءة ولده، والراكب يعتـذر من رفس دابته، قلنا: الوالد يعتـذر من إساءة نفسـه حيث ترك تأديب

ولده، وكذلك الراكب إنما يعتذر من إساءة نفسه حيث لم يجر فرسه فى السمت الذى يكون أبعد من الرفس.

ومنها، أن أحدنا يغضب ثم يرد، فمن الغاضب ومن الراد؟ فإن قالوا: النور، قلنا قد وصفتموه بخصلة من خصال الشر وهو الغضب، وإن قالوا: الظلمة، قلنا: قد وصفتموه بخصلة من خصال الخير وهو رد المغضوب ومتى قالوا: أليس قال تعالى فى كتابكم "الله نور السموات والأرض"[1] وهذا هو مرادنا، قلنا: لا تعلق لكم بكتاب الله تعالى، لأن الاستدلال بكتابه ينبنى على القول بتوحيده وعدله وأنتم لا تقولون بذلك. ثم إن المراد بقول الله تعالى "الله نور السموات والأرض" أى منور السموات والأرض، فذكر الفعل وأراد به الفاعل وهذا كثير فى كلامهم. ألا ترى أنهم يقولون: رجل صوم وعدل ورضى. والذى يؤكد هذا أنه أضاف النور إلى نفسه فقال: "مثل نوره" وهذا يقتضى أن يكو النور غيره ولن يكون ذلك إلا وما قلناه على ما قلناه.

فصل، فى الكلام على النصارى

اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره النوبختى فى كتاب "الآراء والديانات"، وكفى بالمذهب فسادًا أن يصعب على العلماء ضبطه، خاصة على مثل هذا الرجل. فقد كان المشار إليه فى معرفة المذاهب، والكلام منهم يقع فى موضعين:

أحدهما، فى التثليث، فإنهم يقولون: إنه تعالى جوهر واحد، وثلاثة أقانيم: أقدوم الأب، يعنون به ذات البارى عز اسمه؛ وأقنوم الابن، وأى الكلمة، وأقنوم روح القدس أى الحياة. وربما يغيرون العبارة فيقولون: إنه ثلاث أقانيم ذات جوهر واحد.

---

(١) سورة النور - آية ٣٥.

والموضع الثانى. فى الاتحـاد. فقد اتفـقوا على القـول به، وقالوا: إنه تعالى اتحـد بالمسيح فـحصل للمـسيح طبيـعتـان: طبيعـة ناسوتيـة، وأخرى لاهوتية.

ثم اختلفوا فيـه، فقال بعضهم، إنه إذًا اتخذ به ذاتًا حـتى صار ذاتاهما ذاتًا واحد، وهم اليعـقوبية[1]. وقال، الباقـون: وهم النسطورية لا بل اتحدا مشيئته، على معنى أن مشيئـتهما صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر. ونحن نفسد كلامهم فى الموضعين جميعًا بعون الله تعالى.

أما الكلام عليهم فى التثليث فهـو أن يقال: إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد فى ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأن قولنا فى الشىء أنه واحد، يقتضى أنه فى الوجه الذى صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضى أنه مجترئ، وإذا قلتم: إنه واحد ثـلاثة أقانيم كان فى التناقض بمنزلة أن يقال فى الشىء: إنه موجود معدوم، أو قديم محدث.

وعلى أنه تعالى ليس بجوهر، إذ لو كان جـوهرًا لكان محدثًا وقد ثبت قدمه ففسد قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم.

وبعد، فلو جـاز فى الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحـد، ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال: إنه قادر واحد، ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين، وحى واحد ثلاثة أحياء. ومتى قالوا كـيف بكون قادرًا واحد، ثلاثة قادرين؟ وعالم واحـد ثلاثة عالمين؟ قلنا: كـما يكـون شىء واحدًا ثلاثة أشىء، فليس بعـد أحدهما فى العقل إلى كبعد الآخر، فقد ظهر تناقض ما يقولونه فى ذلك.

---

(١) اليعقوبية، نسـبة إلى يعقوب، وقد قال اليعقوبية بالأقـانيم الثلاثة، وقالوا انقلبت الكلمة لحـمًا ودمًـا فـصـار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بـل هو [الملل والنحل ١٧٦] والنسطورية نسـبـة لنسطور، وقـد قالوا إن الله واحـد ذو أقـانيم ثلاثة (الوجـود والعلم والحياة) وليست زائدة على الذات [الملل والنحل١ : ١٧٥].

فإن قيل: ألستم تقولون: إنسان واحد وإن كان ذا أجزاء وأبعاض، ودار واحد وإن اشتملت على بيوت وأروقة، وعشرة واحدة وإن اشتملت على آحاد كثيرة ثم لا يتناقض كلامكم، فهلا جاز أن نقول: جوهر واحد ثلاثة أقانيم ولا يتناقض كلامنا أيضًا؟

قيل له: ولا سواء، لأن هذه الأسماء كلها من أسماء الجمل. فالغرض بقولنا إنسان واحد أنه واحد من جملة الناس لأنه شيء واحد، وكذلك إذا قلنا دار واحدة وعشرة واحدة، بخلاف ما تقولونه فى القديم تعالى فإنكم تجعلونه شيئًا واحدًا فى الحقيقة، ثلاثة أشياء فى الحقيقة، فيلزمكم التناقض التناقض من الوجه الذى ذكرنا.

ثم يقال: ما تعنون بهذه الأقانيم؟

فإن قالوا: نعنى بأقنوم الأب ذات البارى، قلنا: هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها، فإلى ماذا ترجعون بالأقنوين الآخرين؟

فإن قالوا: نرجع بها إلى صفتين يستحقها القديم تعالى وهو كونه متكلما حيًا، قلنا: إن الحى وإن كان له بكونه حيًا حال، فليس له بكونه متكلمًا حال وإنما المرجع به فاعل الكلام على ما هو مبين فى موضعه.

على أن الذات لا تتعدد بعدد أوصافه، فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفًا بكونه جوهرًا ومتحيزًا وموجودًا وكائنًا فى جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحدًا، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه، ولم جعلتموه واحد أو ثلاثة؟

وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا فى عدد الأقانيم بعدد صفاته جل وعز وأن تثبتوا له أقنومًا بكونه قادرًا، وأقنومًا بكونه عالمًا، وآخر بكونه مدركا، ورابعًا وخامسًا بكونه مريدًا وكارهًا حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة، وقد عرف فساده.

هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات. وإن قالوا: إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة هى الحياة والكلمة، فقد فسدت مقالتهم بدلالة التمانع، وبما أوردنا على الكلابية.

واعلم، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه، وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهًا من المضاهاة بين الكلابية وبين القوم.

فقد حكى أن أبا مجالد[١] وكان من شيوخ العدل، اجتمع مع ابن كلاب يومًا من الأيام فقال له: ما تقول فى رجل قال لك بالفارسية: تومردى[٢] وقال الآخر: أنت رجل، هل اختلفنا فى وصفك إلا من جهة العبارة؟ فقال: لا، فقال: فكذا سبيلك مع النصارى، لأنهم يقولون إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم؛ يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلى، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة.

ويقال لهؤلاء النصارى: يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت فى القدم فلابد من تماثلها، ولابد من أن يسد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى، حتى يقال: إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد على ما نقوله للكلابية أنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه المعانى، وأن لا تثبتوا سواه، لأنه يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها فى القدم. فعلى هذا يجرى الكلام فى التثليث.

وأما الكلام فى الاتحاد، فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولا.

---

(١) أبو مجالد: هو أحمد بن الحسين البغدادى وهو من شيوخ المعتزلة: أخذ عنه أبو الحسن الخياط.

(٢) تومردى بالفارسية: أى رجل.

اعلم أن الاتحاد فى اللغـة افتعال مـن الوحدة، لأنهم متى اعتـقدوا فى الشيئين أنهما صارا شيئًا واحـدًا يقولون: إنما اتحدا. والشيئان وإن استحال أن يصيـرا شيـئًا واحدًا، إلا أنهـم إذا اعتقـدوا صحتـه لم يكونوا مخطـئين فى التسـمية، وإنما خطؤهم فى المعنـى على مثل ما نقـوله فى تسميـتهم للأصنام آلهة، وهذا لأن الأسامى تتبع اعتقادهم.

وإذا قد عـرفت ذلك، فأعلم أنـهم وإن أنفقـوا فى الاتحاد اختلـفوا فى كيفيـته، فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشـيئة وهم النسطورية، ومنهم من قال إنه من جهة الذات وهم اليعقوبية.

ونحن نبدأ بالكلام على النساطرة فنقول: قـولكم أنه تعالى اتحد بالمسيح من حيث المشـيئـة، لا يخلو؛ إما أن تريدوا به أنه تعـالى بإرادة المسيح، وأن المسـيح يريد بإرادة الله تعالـى الموجودة لا فى مـحل، أو تريدوا به أنهمـا لا يختـلفان فى الإرادة، بل لا يريد أحـدهما إلا مـا يريده صاحـبه، وأى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد.

أما الأول؛ فلأنه تعـالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح مع أنهـا موجودة فى قلبه لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غـيره من الأنبياء، وذلك يخرج المسيح من أن يتبين له مزية الاتحاد والنبوة.

وبعد، فلو جاز أن يريد بإرادة فى المسيح لجاز أ يكره بكراهة فى إبراهيم عليه السـلام، لأن بعد أحدهمـا فى العقل كبـعد الآخر، وذلك يقـتضى أن يكون حاصلا على صفات متضادة، وذلك مستحيل.

وأما الثانى، فلان الإرادة لا توجب للغيـر حالا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غـيـره، لا لوجـه سـوى أنهم لم تحله، فـكيف يريد بالإرادة الموجودة لا فى محل ولا اختصاص لها به.

وأما الثالث، فلان القديم تعالى قد يريد مالا يعلم المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصلا، وكذلك المسيح، يريد ما لا يريده الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات، ففسد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة المشيئة.

وأما اليعقوبية، فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات، هو أن يقال لهم: لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة: فإما أن يراد به أن ذات الله تعالى وذات المسيح صارا ذاتًا واحده، أو يراد به أنهما تجاوزا، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح، فاتحد به على هذا السبيل.

والأقسام كلها باطلة.

أما الأول، فلان الشيئين لو صارا شيئًا واحدًا للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل.

وأما الثانى، فلان المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز، ألا ترى أن العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال عليهما المجاورة، فكذلك سبيل القديم تعالى، لأن التحيز مستحيل عليه. وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد، فإن الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين. ولا يصيران جوهرًا واحدًا.

وأما الحلول، فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث، ويقتضى أن يكون من قبيل هذه الأعراض وذلك محال.

وقد ثبت فساد ما يقوله النصارى فى الاتحاد والتثليث جميعًا.

والذى أداهم إلى القول بالاتحاد، هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر: نحو حياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص، وغير ذلك؛ فظنوا أنه لابد أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتية إلى طبيعة اللاهوتية، وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم، كإبراهيم وموصى وغيرهما عليهم السلام، فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التى لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة، والقوم لا يقولون بذلك، فيجب أن لا يقولوا فى المسيح أيضًا. ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات، وإلا لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها. فعلى هذا يجرى الكلام فى مسائل التوحيد.

***